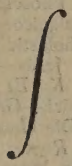
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ABRIL - JUNIO
NUM. 66 1961 VOL. 17
MADRID

SUMARIO

Págs.

Obtención del concepto del ente objeto de la metafísica, por *José Hellín, S. J.* 135-164

Puntualizaciones en torno al realismo emocional de Nikolai Hartmann, por *Joaquín M.ª Aragó Mitjans, S. J.* 165-198

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Dos voces japonesas en el diálogo Oriente-Occidente, por *Francisco Pérez Ruiz, S. I.* 199-218

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

a) Recensiones:

Marquet, O.: Dinamicidad del saber.

b) Reseñas:

Szilasi, W.: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserl.—*Egidio da Viterbo:* Scechina e Libellus e litteris hebraicis.—*Zac, Sylvain:* La morale de Spinoza.—*Bornheim, G. A.:* Aspectos filosóficos do romanticismo. — *Zelinger, Eduard:* Cusanus-Konkordanz. — *Breton, Stanislas:* Situation de la Philosophie contemporaine.—*Schöllgen, W.* y *Dobbelstein, H.:* Problemas de psiquiatría.—*Spaemann, Robert:* Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration.—*Stoffer, Helmut:* Aufgabe und Cestaltung des Philosophie-un-terrichts.—*Valori, Paolo: Il metodo* fenomenologico e la fondazione della filosofia.—*Berdiaiew, Nikolai:* Autobiografía espiritual.—*Dupuy, M.:* La philosophie de la Religion chez Max Scheler.—*Andrade, Antonio A.:* Filósofos portugueses do Século XVIII: I-III.—*Verdum, M.:* El peligro psiquico.—*Gurr, John, E.:* The Principle of Sufficient Reason in some Scholastic Systems; 1750-1900.—*Koch, A.:* Docete, T. VIII.—*Guitton, Jean:* Jesús.—*Contributi dell'Istituo di Psicologia,* Serie XXIII.—*Sausgruber, K.:* El átomo y el alma.—*Galli, Gallo:* Socrate ed alcuni dialoghi platonici.—*Galli, Gallo:* Filsofi italiani d'oggi ed altri scritti.—*Thiel, Manfred:* Die Umstilisierung der Wissenchasft und die Krise der Welt.—*Verneaux, Roger:* Histoire de la Philosophie Moderne.—*Fernández, María A.:* Un lapso en la historia del pensamiento y de la cultura argentinos.—*Vaz Ferreira, Carlos:* Moral para intelectuales. — *Graffin von Galen, Brigitta:* Die Kultur—und Gesellschaftsethik José Ortega y Gassets.—*Riaza, J. M.:* El comienzo del mundo. — *San Agustín:* Obras. T. XVIII.—*De Bruyne, E.:* Estudios de Estética Medieval.—*Breton, S.:* Approches phénoménologiques de l'idée d'être.—*Batllori. M.:* Balmes i Casanovas. Estudis biográfic i doctinels.—*Boisset, J.:* Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin.—*Contributi dell' Instituto di Psicologia:* Serie XXII.—*Echeverría, J.:* Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet.—*Vallin, G.:* La perspective métaphysique.—*Charlesworth, M.:* Philosophy and linguistic analysis.—*Brugarola, M.:* La libertad sindical en el mundo.—*Koebner, R.:* Vom Schönen und seiner Wahrheit.—*Gutiérrez Alavarez, J.:* Hacia el jusnaturalismo.—*Gilen, Leonard:* Das gewissen bei Jugendlichen.—*Pieper, Joseph:* Glück und Kontemplation.—*Ruiz-Jiménez, Joaquín:* Derecho y vida humana. *Morcau, J.:* L'Horizon des Eprits.—*Castelli, E.:* L'Enquete quotienne. *Poucel, Victor:* Apología del cuerpo.—*Snoeck, Andreas:* Confesión y psicoanálisis.—*Wikenhauser, A.:* Introducción al Nuevo Testamento.—*André, Hans:* Natur und Mysterium.—*Blinzler, J.* El proceso de Jesús.—*Iniciación teológica:* II. Teología moral.—*Beumer, J.:* El camino de la fe. 219

REVISTAS.

Historia de la filosofía moderna y contemporánea 259

Libros recibidos 274

OBTENCION DEL CONCEPTO DEL ENTE, OBJETO DE LA METAFISICA

SUMARIO

Algunos opinan que el ente, que es objeto de la metafísica, se obtiene por negaciones, o sea, por un juicio separativo o negativo, que enuncie que "no todo ente es material, y que el ente de suyo no es material". Esta teoría la exponen de diversa manera sus propugnadores, como son el doctor Eslick, el P. Glutz, S. J., y el P. Geiger, O. P. Esta teoría no nos parece aceptable. El segundo modo, cómo se propone la obtención del ente, es por la simple abstracción: éste es el más común entre los escolásticos, y nos parece aceptable. Finalmente, se describen los diversos modos de abstracción simple; uno es la abstracción imperfecta y confusiva, que parece ser de Santo Tomás y de Suárez.

* * *

Es cosa indudable que nosotros tenemos el concepto del ente, objeto de la Metafísica. El ente que es objeto de la Metafísica, es el ente real abstraído de la materia en cuanto al ser y en cuanto al pensamiento o la definición. Abstrae de la materia en cuanto a la realidad, porque se puede verificar en los espíritus, ya se pueda verificar también en la materia, como son las nociones de ente, de substancia, de cualidad, de relación, ya no se pueda verificar en la materia, como es la noción de espíritu. Abstrae de la materia en cuanto a la definición, porque se puede pensar en él o definirlo sin pensar en la materia. Y tal es el concepto del ente comunísimo que nosotros tenemos: ese ente se puede predicar de lo material e inmaterial, de lo creado e increado. Es posible que alguien no conozca que se den entes espirituales ni crea en el ser infinito: mas el concepto que tiene de ente, ya es apto para ser predicado de lo inmaterial e infinito. Su contenido es lo existente, actual o posible, lo real, lo que está fuera de la nada o puede estar fuera de la nada, y ése es el concepto de ente metafísico [1].

[1] Esta es la abstracción perfectiva y simplicísima del ente y de otros conceptos transcendentales, que explicamos largamente en *La analogía del ser...*, Editora Nacional, 1947, pp. 367-374; et cf. pp. 134-140, 188-191.

Asegurados ya de que nosotros poseemos el concepto de ente metafísico, o sea del ente transcendental y análogo, investigaremos la manera cómo lo obtenemos.

A propósito de la idea del ente se ofrecen las mismas sentencias que en la cuestión más general del origen de las ideas. Los ontólogos dicen que conocemos el ente en la esencia divina; los tradicionalistas, que lo obtenemos por el lenguaje y la tradición de una revelación hecha por Dios. Los innatistas dicen que tenemos una especie innata que representa la idea del ente, y que esa especie pone al entendimiento en acto de entender el ente a la presencia de las sensaciones. Los iluministas dicen que el ente lo conocemos por una especialísima intervención o concurso divino con nuestro entendimiento, al ponerse éste en contacto con la realidad por medio de las sensaciones.

Los escolásticos desechan todas estas teorías como infundadas y como incoherentes con el hecho de la unión substancial del alma y el cuerpo, y afirman que el ente se obtiene por el concurso del objeto y la actividad propia del entendimiento.

Nosotros, sin detenernos en criticar las teorías extraescolásticas, nos atendremos a la teoría escolástica. Mas dentro de la escolástica hay dos maneras de responder al problema propuesto: unos dicen que el ente no se obtiene por abstracción, sino por separación, o sea por juicios negativos, y otros dicen que se obtiene por abstracción simple, antes de todo juicio negativo. Examinemos estas dos teorías.

I. El ente no se obtiene según la teoría de la separación o de los juicios negativos.

Esta teoría dice que antes de llegar al ente metafísico, es necesario formar dos clases de juicios negativos, en esta forma: "no todo ente es material o finito; y el ser de suyo no es sólo material ni finito"; de donde espontáneamente se forma el concepto del ente que no se restringe solamente a lo material y finito, y por consiguiente es trascendental y análogo, o con otras palabras, es el ente metafísico. Esta teoría se llama de la separación, porque la vía para obtener el ente es la negación de la materia y de la finitud, o sea la separación de ambos atributos.

Las razones que mueven a los defensores de esta teoría son las siguientes:

Todas las cosas que nosotros experimentamos son materiales y fi-

nitas; y si de lo material y finito quitamos lo material y finito, no nos queda *ente*, nos queda la nada. Y asimismo, el ente no es algo distinto de las diferencias del ser; por consiguiente si prescindimos de las diferencias, no nos queda realidad alguna, nos queda la nada. Nos queda un ser hegeliano, que sería ser por hipótesis, y sería la nada, porque hemos omitido todas las diferencias, que son el único ser real.

Si, pues, el ser no se obtiene por abstracción, se obtiene solamente por vía del juicio negativo, que, después de ver algún ente material, diga que el ser de suyo no es material.

Mas estos mismos juicios negativos o separativos los hacen de diversos modos los autores. Vamos a examinar dos procedimientos, por vía de ejemplo.

Teoría del Dr. Leonard Eslick.

Enseña el Dr. Eslick que antes de llegar al ente transcendental, es secesario formar los dos juicios negativos, de que hemos hablado: "no todo ser es material, el ser de suyo no es material". Su teoría característica consiste en el modo de obtener esos juicios, y es por la comparación, simple de las esencias materiales con su existencia.

La experiencia nos da muchedumbre de cosas materiales, todas las cuales son diferentes cualitativamente y, sin embargo, convienen en que todas ellas existen. En esta comparación y experiencia aprehendemos la *real* distinción entre esencia y existencia, y esto por simple intuición, no por discurso alguno: porque es evidente que, si la existencia es común y la esencia es diversa en todos, se distinguen realmente.

Una vez aprehendida la real distinción de esencia y de existencia, vemos que la existencia no es realmente ninguna de las esencias materiales, sino algo diverso de todo lo material, y por consiguiente conocemos algo que no es materia ni cosa material. Y de aquí brotan en seguida los dos juicios negativos: "no toda realidad es material: y el ser de suyo no es material, sino que alberga también a lo que no es materia". Y de estos dos juicios nace espontáneamente el concepto de ser amplísimo, que es apto para verificarse en la materia y en lo que no es materia: ya que si la existencia no es materia, puede ser acto de cosas no necesariamente materiales, y ni siquiera se ve dificultad en que se realice como forma subsistente, que es Dios [2]

[2] LEONARD ESLICK, *Was is the starting point of Metaphysics*, The modern Schoolman, 34 (1957), 247-263; cf. pp. 253, 257, 259-60.

El Dr. Eslick está acertado al decir que el ente metafísico no se puede obtener por discurso, como veremos más detenidamente después. Pero rechaza sin fundamento la abstracción simple del ente. El no conoce más abstracción que la omisiva o perfecta, y no la confusiva: es cierto que el ente no se puede obtener por abstracción separativa o perfecta, pero sí se puede obtener por abstracción confusiva. Sobre todo nos parece infundada su teoría característica para obtener el ente metafísico.

Ante todo nos parece demasiado precipitada la afirmación de que por sola intuición y comparación veamos la real distinción de esencia y existencia. Si la existencia fuese numéricamente una y las esencias fuesen muchas, se podría colegir que la existencia se distingue realmente de la esencia. Mas si la existencia no es numéricamente una, sino que se multiplica como se multiplican las esencias, no hay derecho para afirmar la real distinción. Pueden todas las existencias convenir en la razón de existencia y diferir en la determinación particular de cada existencia, la cual determinación se llama esencia; de aquí se sigue la distinción de razón, mas no la real, como se verá en un discurso enteramente igual en la forma: todos los animales convienen en la razón de animalidad y se diferencian en la razón específica: de aquí se deduce claramente que la razón genérica de animal y la razón específica se diferencia en cada individuo según la razón, mas no realmente.

Además se está viendo que tal afirmación no es fruto de una intuición, sino de un discurso, y éste nada fácil, pues tendría que rebatir la refutación que acabo de hacer del método que emplea para afirmar la real distinción de esencia y existencia por simple comparación de las mismas.

En tercer lugar esa distinción entre esencia y existencia no nos da el ser espiritual o inmaterial que busca con tanto afán para poder dar con el ente metafísico. Aunque se diga que la existencia es realmente distinta de la esencia, todavía ella no es inmaterial, cual se exige para el ente metafísico: ella dice relación transcendental a la materia y a lo material, y para la metafísica se requiere un ser tan inmaterial que pueda ser y aun definirse sin ninguna relación a la materia.

Dirá el Dr. Eslick que una vez obtenida la existencia como realmente distinta de la esencia, fácil cosa es por abstracción prescindir de esas relaciones a lo material que se hallan en la existencia obtenida por nosotros. Mas entonces echa mano para obtener el ser inmaterial de la abstracción simple, cosa que él quería evitar a todo trance.

Otro inconveniente de esta teoría es que llega al conocimiento de una

existencia tal vez distinta de la esencia, pero no al concepto del ente, porque el ente no es solamente la existencia, sino lo existente, la esencia y la existencia.

Finalmente no es pequeño inconveniente el peligro de ontologismo que se vislumbra en esta teoría. Por sola intuición se ve que la existencia es realmente distinta de la esencia, y que es posible que sea por sí subsistente: mas esto es ver como posible por intuición que existe el Acto puro, Dios [3].

Teoría del P. Glutz, S. I. [4]

El P. Glutz también enseña que el ente metafísimo se obtiene por juicios negativos; pero refuta el método que para obtenerlos usa el Dr. Eslick. La vía comparativa de las esencias materiales con sus existencias le parece ineficaz [5]: la manera de obtener esos juicios negativos, según Glutz, es el raciocinio, y divide su camino en dos etapas.

En la primera etapa demuestra la existencia de seres espirituales. Por el argumento del motor inmóvil, deduce la existencia de un motor que no es cuerpo, sino espíritu, aunque todavía no se deduce que ese motor es increado e infinito. Y por los argumentos de la psicología racional se deduce que nuestra alma es espiritual. Obtenida ya por este doble raciocinio la existencia de lo espiritual, se hacen los dos juicios negativos: "no todo ser es material, y el ser de suyo no es material", y de estos juicios brota espontáneamente el concepto de ser que prescinde de lo material e inmaterial. Este ser, sin embargo, todavía no es el ser metafísico: podría ser el ser contingente, aunque inmaterial, y no precisamente el ser infinito, del cual necesitamos para obtener el concepto de ente transcendental y análogo. Para esto necesitamos recorrer otra etapa más [6].

En esta segunda etapa se demuestra la existencia de un ser increado, necesario e infinito y origen de todo lo que está fuera de él, lo cual se hace por los argumentos ordinarios conocidos en Teodicea. Obtenida la existencia del ser infinito, se hacen los dos juicios negativos: "no todo ser es finito, el ser de suyo no es finito"; y estos dos juicios espontáneamente nos dan el ser metafísico que indeterminadamente con-

[3] Ver la refutación que del Dr. Eslick hace, sin nombrarle, RALPH MCINERNY, *A note on thomistic existentialism*, Sapientia Aquinatis, I (1955), 509-517.

[4] MELVIN A. GLUTZ, S. J., *Being and Metaphysics*, The modern Schoolman, 35 (1958), 271-286.

[5] GLUTZ, *ibid.*, p. 281.

[6] *Ibid.*, pp. 277-285.

tiene lo material e inmaterial, lo finito y lo infinito, y éste es el concepto del ente metafísico [7].

En breve se puede decir que la teoría separativa o de juicios negativos del P. Glutz, se reduce a decir que el concepto del ente metafísico se obtiene como fruto del raciocinio. Con mucho acierto y penetración crítica él y rechaza la teoría del Dr. Eslick, mas su teoría nos parece tan inaceptable como la primera.

Todo raciocinio presupone ya adquirido el concepto del ente metafísico, y por tanto no puede ser fruto de él. Efectivamente, todo discurso se funda en los principios de contradicción, de identidad comparada y de razón suficiente, sobre todo si se ha de deducir la causa suprema de todo lo contingente. Es, pues, necesario estar en posesión de tales principios antes de poder hacer un raciocinio válido. Pero esos principios tienen por sujeto el ente comunísimo y transcendental; el principio de contradicción dice que el ser, todo ser, cualquiera que sea, con tal de ser ser, excluye el no ser y la contradicción; y si el principio de contradicción no excluye la contradicción en *todo ser*, sea cual fuere, no habría razón para afirmar que la excluye en el ser finito o material que nosotros exeperimentamos. Y lo mismo se diga de los demás principios primeros.

Si pues todo discurso presupone adquiridos los primeros principios de la razón y éstos presuponen adquirido el concepto del ente metafísico, se sigue que el concepto del ente metafísico se presupone a todo raciocinio y no puede ser el fruto de él.

Se dirá que antes de todo raciocinio, el sujeto de esos principios es solamente el ser que yo conozco, no el ser que todavía no conozco; y como lo conocido antes de todo discurso es solamente lo que experimento, o sea lo material y lo psíquico, por eso el sujeto de esos principios, antes de todo discurso, es el ser material y experimental, no el ser metafísico.

La objeción no es eficaz. Si los principios no valen para toda realidad, sea la que fuere, tampoco habría razón para decir que valen del ser material, como es manifiesto. Es cierto que antes de todo discurso no conozco más seres que los materiales y experimentales; pero de esos seres puedo abstraer el concepto metafísico de ser; por esa abstracción obtengo un concepto de "lo real" que conviene a todo ser; no sabremos entonces a cuáles entes se extiende el concepto del ser, ni si hay seres espirituales, o un ser infinito; pero ya estamos en posesión de un con-

[7] *Ibid.*, pp. 283-285.

cepto objetivo que se realiza en todo ser y realidad, con tal de que, en efecto, sea ser y realidad.

Conviene distinguir el contenido del ente metafísico y las habitudes que el ser metafísico tiene para con el ser creado e increado, y con respecto a la ciencia metafísica. El contenido del ente metafísico es "aliquid exsistens", una realidad existencial, en acto o en potencia, todo lo que es realidad, todo aquello que existe o puede existir y estar fuera de la nada; y para conocer este contenido no se necesita saber si hay seres espirituales o un ser infinito, sino que basta que en realidad les convenga, dado que existan. Las habitudes a los inferiores determinados y a la ciencia metafísica, consisten en que el ente metafísico es transcendental, se puede aplicar a Dios y a las criaturas, y puede tomarse como objeto propio de una ciencia particular que es la metafísica; y para conocer todas estas habitudes se necesitan muchos discursos. Si no se distinguen bien estas dos cosas, siempre caminaremos en el equívoco, creyendo que para obtener el ente metafísico se necesitan las mismas condiciones que para conocer las habitudes de ese ente metafísico, a sus inferiores determinados.

Santo Tomás y la teoría de la "separatio".

El sostén más firme en que apoya su teoría el P. Glutz y otros muchos antes de él, es la autoridad del Santo. Se trata de un autógrafo de Santo Tomás, editado primeramente por Uccelli y posteriormente por el P. Wyser, O. P. Pertenece al comentario al *De Trinitate* de Boecio, cuestión V a. 3 [8]. El autógrafo es confusísimo por la cantidad de correcciones que acumula Santo Tomás. Quiere allí darnos Santo Tomás el principio de la división de las ciencias, que ordinariamente enseña, que es el triple grado de abstracción de la materia, ya conocido. Mas en ese fragmento no da, como criterio para dividir las ciencias, la triple abstracción, sino que habla de *doble operación* o de *triple distinción* en las operaciones del entendimiento. Por eso nos afirma: *Sciendum est igitur quod duplex est operatio intellectus;* una es el juicio, afirmativo y negativo, y

[8] *In Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 3. Se halla publicado el texto tradicional en MANDONNET, *Opuscula*, III, p. 110 ss.; P. A. UCCELLI publicó el fragmento autógrafo, en 1880, pero muy defectuosamente. Con más corrección publicó el fragmento el P. WYSER, O. P., *Thomas von Aquin In librum Boetii de Trinitate quaestiones quinta et sexta Nach den Autograph Cod. Vat. latin. 9850*, en Divus Thomas, Frib., 25 (1947), 437-485; et 26 (1948) 74-98; et cf. DOCKER, S. J., In Scholastik (1924-1949), 415-418, que aún encuentra en esta edición muchos defectos.

otra es la simple aprehensión abstractiva. Y la simple aprehensión abstractiva la divide en dos clases: una abstrae de la materia sensible, y nos da el objeto de la física, y otra es *abstractio a materia sensibili, non ab intelligibili,* que nos da el objeto de la matemática; el objeto de la metafísica nos lo da, no una abstracción, sino un juicio negativo de toda materialidad. Y termina su explicación, diciendo, no que hay *triplex abstractio,* sino *triplex distinctio* en las operaciones de la mente para obtener los objetos de las ciencias. Dice así:

Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive Metaphysicae. Alia... abstractio formae a materia sensibili, et haec competit mathematicae. Tertia... (abstractio) universalis a particulari, et haec competit etiam Physicae et est communis omnibus scientiis [9].

Según esto Santo Tomás va en contra de la opinión común y en contra de la opinión que defiende de ordinario. Comúnmente se dice que el criterio para dividir las ciencias es el triple grado de abstracción: el primero nos da el objeto de la física, el segundo nos da el objeto de la matemática, y el tercero nos da el objeto de la metafísica. Ahora el objeto de la metafísica no lo da la abstracción de la materia, sino el juicio negativo, que propiamente se llama *separatio.*

Muchas han sido las reacciones de los dominicos ante este autógrafo de Santo Tomás.

La *primera reacción* acepta sin restricciones esta doctrina del comentario al *De Trinitate;* uno de los principales es el P. Geiger. Según él, el ente metafísico no se puede obtener sino por los juicios negativos ya conocidos, y estos juicios negativos se obtienen por el discurso con el que se prueba la espiritualidad del alma y la infinidad de Dios. Y con el P. Geiger sienten otros muchos, como son: J. D. Robert, O. P.; L. M. Regis, O. P.; Th. Philippe, O. P; Isaac, O. P.; Cornelio Fabro; M. Thiel, O. S. B. A todos ellos había precedido el P. Ramírez, O. P., y los sigue con novedad y decisión el P. Krapiec [10], cuya teoría expondre-

[9] Mandonnet, *ibid.*, p. 113.

[10] L. B. Geiger, O. P., *Abstraction et separation d'après St. Thomas In De Trinitate de Boece,* q. 5, a. 3, RevScPhTh, 31 (1947), 3-40; Idem, *Bulletin de Metaphysique,* RevScPhTh, 34 (1950), 351-363; Idem, *La participation dans la Philosophie de St. Thomas* (Paris, 1942), 318 ss.; J. D. Robert, *La Metaphysique distincte de toute autre discipline selon St. Thomas d'Aquin,* Div. Thom. Pi., 50 (1947), 206-22; L. M. Regis, O. P., *La philosophie de la nature: quelques apories,* Etudes de Recherches Philosophiques, Cah. I, Ottawa, 1936, pp. 128-141; Th. Philippe, O. P., *Bulletin Thomiste,* 1930-1933, p. 507; J. Isaac, O. P., *Bullet. Thom.,* 8 (1947), pp. 558, 560 et alii auctores, ib., p. 549-563; Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di par-*

nos después. El argumento en que se fundan, siempre es el mismo: el ente metafísico es el que se puede verificar no sólo en lo corporal, sino también en lo espiritual y aun en lo increado; mas para saber que existe lo espiritual y lo increado e infinito, se necesitan demostraciones y juicios negativos, luego para obtener el ente metafísico se necesitan discursos y juicios negativos por los que depuramos al ente de toda materialidad y finitud.

Mas en este raciocinio confunden la comprehensión o contenido del ente metafísico, con las habitudes que este ente metafísico tiene con los diversos inferiores, y con la ciencia metafísica: para obtener el contenido del ente metafísico no se necesitan discursos ni juicios negativos, sino simple aprehensión abstractiva, como en su sitio veremos; los discursos y juicios negativos se necestian sólo para conocer los diversos inferiores del ente y para saber las habitudes que el ente guarda con ellos y con la ciencia metafísica.

La *segunda manera de reaccionar* ha sido decir que este fragmento lo escribió Santo Tomás cuando era muy joven, y no ha de bastar para negar su doctrina constante, según la cual el ente metafísico se obtiene por simple abstracción, o sea por la abstracción de tercer grado. El padre Guil Blanes se expresa así: "Si existiese alguna razón para dudar de la autenticidad tomista del texto, donde el afán sistemático parece forzar los conceptos, donde los ejemplos no están bien traídos a colación y donde la terminología es equívoca e imprecisa con respecto a otras obras de Santo Tomás de Aquino, sin discusión de ningún género no debería aceptarse lógicamente que hubiese sido escrito por el Aquinatense. Al parecer, no obstante, no cabe duda sobre la autenticidad del fragmento, que únicamente tiene justificación si se piensa que fue una de las obras más juveniles del Santo Doctor, según está históricamente comprobado" [11]... "En resumen, el consabido texto del artículo 3 de la cuestión V del comentario al *De Trinitate*, no presta luz alguna, sino que más bien, por dar lugar a notables equívocos, obscurece extraordinariamente la in-

---

tecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino, Torino, 1950, segunda ed., pp. 132-135; en la primera ed. todavía sostenía que el ente se obtiene por abstracción; M. THIEL, O. S. B., Studia anselmiana 7-8 (1938), 99-119; de quo cf. Bullet. Thom. 6 (1942), n. 405; S. RAMÍREZ, Ciencia Tom., 26 (1942), 341; y t. 29, p. 50; KLUBERTANZ, S. J., *Introduction to the Philosophy of being*, New York (1955), 24-26; y más amplia bibliografía en KRAPIEC, O. P., Div. Thom. Pl., 1956, pp. 320-350; y en *Bull. Thom.*, 8 (1947-53), pp. 558, 560, 549-563; y en FERNÁNDEZ de VIANA, O. P., EstudFil, 1957, pp. 5-52.

[11] *In Boetium De Trinitate* es del año 1255-1259; el primer libro *Contra Gentiles* es del 1259; la primera parte de la *Suma* es de 1266-1268; en *De Trinitate* defiende la *separatio*, en los demás la abstracción.

vestigación sobre la materia tomista de la abstracción... Pese a lo que afirma Maritain, que en este respecto concuerda con las conclusiones del P. Geiger, la abstracción del juicio negativo no puede en modo alguno ser la abstracción formal de tercer grado, especificativo de la metafísica" [12].

La *tercera reacción* ha sido que en el fragmento referido no se dice nada en contra de la doctrina tradicional, o sea contra la doctrina de que el ser metafísico se obtiene por simple abstracción de tercer grado. El P. M. V. Le Roy, O. P., dice: "En último término, los principios indudables de la matefísica y noética tomistas piden que se mantenga la interpretación tradicoinal, y la doctrina tocante a estos puntos es bien conocida por los discípulos de Santo Tomás, por haberlos expuesto el angélico en muchos otros lugares. Finalmente han de ser argumentos filosóficos más bien que crítica textual los que han de decidir la cuestión". Y el P. Fernández de Viana consiente con el P. Le Roy, al afirmar que "los mismos argumentos (texto, contexto, princípios doctrinales, evidencia objetiva) que por una parte se aducen para probar la nueva interpretación, son propuestos por la otra parte para rechazarla" [13].

Es posible que esta última manera de reaccionar sea la justa. Parece que en este comentario dice Santo Tomás, no que el objeto adecuado de la metafísica, que es el ente transcendental y análogo, se obtenga por juicios negativos o por la *separatio*, sino que uno de los objetos más insignes de la metafísica, cual es el ser infinito y lo puramente espiritual se obtiene por los juicios negativos y la *separatio*, lo cual es absolutamente verdadero y nadie lo discutirá. Y por eso la necesidad de la *separatio* expresamente la refiere Santo Tomás a la metafísica en cuanto que es ciencia divina, no en cuanto que habla del ente en cuanto ente [14]: "Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio (no triplex abstractio) invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae *divinae* sive metaphicisae" [15]. No dice que la *separatio* es la que obtiene el objeto adecuado de la metafísica, que es el ente, sino uno de sus ob-

[12] FRANCISCO GUIL BLANES, O. P., *Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo según el comentario tomista al "De Trinitate" de Boecio*, Estudios Filosóficos, 3 (1954), 393-401.

[13] M. V. LE ROY, O. P., *Le savoir speculatif*, RevThom, 48 (1948), 328-339, en Fdez. de Viana, EstFil, 1957, p. 33.

[14] Así interpreta este sitio del *De Trinitate* el P. DE VRIES, Scholastik, 1953, página 391.

[15] *De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

jetos, aunque el más principal, que es Dios. Por lo demás veremos en seguida cómo Santo Tomás de ordinario defiende la abstracción simple del ente.

II. El ente se obtiene por vía de simple abstracción confusiva.

La experiencia nos muestra muchos seres, que son existentes y tienen la determinación de ser materiales y de tener tales particularidades. El entendimiento aprehende la razón de *existente*, y no atiende a las diferencias o determinaciones de ser materiales o de tener tales y tales diferencias. Y ésa es la razón de ente metafísico. Porque primeramente es el ser transcendental, ya que esa razón de existir en acto o en potencia conviene a toda realidad, sin exceptuar ninguna. Además es imperfectamente abstraída de las determinaciones y diferencias y modos: porque toda diferencia y modo del ser se define y se constituye por el ser; por consiguiente es imposible abstraer de ellas perfectamente; al prescindir de ellas se prescindiría del ser que está esencialmente embebido en ellas. Y por consiguiente el ser es análogo: es decir, ese ser así obtenido, es el ente metafísico. Y si se pregunta con qué derecho el entendimiento ha podido captar el ser comunísimo en las cosas materiales, se responde: porque el contenido de ese concepto, que es la realidad o lo existente, se halla en las cosas de la experiencia, y además el entendimiento es capaz de retener ese aspecto, sin atender determinadamente a la manera particular como el ser está verificado aquí. Esa se llama abstracción confusiva, porque funde en un concepto la diversidad de los seres, a causa de que todos sus diferencias convienen en la razón de ser realidad, y de existir o poder existir. No entramos en las particularidades del influjo del fantasma y de la actividad del entendimiento agente, que pertenecen a la teoría general del origen de las ideas.

Esta es la doctrina de Santo Tomás fuera del comentario al *De Trinitate*, como se ve por los siguientes testimonios:

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens. Unde etiam probat Philosophus quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere ad ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. (*De Verit.* q. 1, a. 1, c.)

En estas palabras se habla del ser metafísico, porque es aquel en que se resuelven todos los demás conceptos: ya sea Dios, ya sea la creatura, ya el accidente, ya la substancia, ya lo material, ya lo inmaterial, ya sea lo infinito, ya lo finito, todos estos conceptos se resuelven en el ente, y se definen o describen como entes: y el ente que conviene a toda diversidad de seres, sin excluir lo infinito ni lo increado, es el ser metafísico (usamos indistintamente el ente y el ser).

Algunos objetan que aquí habla Santo Tomás solamente del ente predicamental que conviene solamente al objeto de nuestra experiencia, y conceden que ese ser se obtiene por abstracción, pero niegan que según Santo Tomás el ente metafísico se obtenga por abstracción, sino por separación.

Pero es cosa manifiesta que aquí se trata del ente metafísico, y no del ente predicamental. La tesis que trata de probar en ese artículo es que los transcedentales *unum, verum et bonum,* son propiedades del ente, y que se distinguen del ente, solamente según el concepto, y eso de una manera imperfecta. Contra esta tesis se propone él la siguiente dificultad: en Dios las propiedades *unum, verum, bonum,* se distinguen sólo conceptualmente del ente; luego en las creaturas se han de distinguir del ente con una distinción mayor, o sea con una distinción real. Si no tratase del ente comunísimo, en cuanto abraza también a Dios, Santo Tomás rechazaría la objeción como impertinente, diciendo que él no trata del ente comunísimo y trascendental, sino sólo del ente predicamental que se divide en los diez géneros. Y no responde así, sino que recibe la dificultad como muy pertinente, y dice que de la razón del ente en cuanto ente es que no se distinga realmente de sus propiedades, sino sólo conceptualmente y que por consiguiente, donde quiera que se halle el ente, ya sea en Dios ya sea en las criaturas, sólo se puede distinguir de sus propiedades conceptualmente:

Ens, verum, unum et bonum secundum suam rationem habent quod sint unum [realiter]; unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt, quamvis perfectior sit unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur [seu identificantur] in creaturis (Ibid. *De Verit.*, q. 1, a. 1, ad 4 in contrarium).

Queda pues bien asentado que en el testimonio aducido se habla del ente metafísico, que abraza a lo creado e increado. Y de ese ente metafísico dice Santo Tomás que es prescindido de las diferencias, aunque de una manera imperfectísima, porque la contracción del ente no se hace por composición, sino por añadidura de un modo, que es mayor expresión

de la razón comunísima de ente. Insinúa además que es análogo, y de ninguna manera una razón genérica: las diferencias no quedan fuera del ente, sino que se hallan en el ente de una manera indeterminada bajo la razón de ente.

Pues bien, de este ser, que es el metafísico, dice Santo Tomás que es lo primero que se conoce, conceptualmente: preconceptualmente y por un juicio existencial el entendimiento conoce primeramente el singular concreto, como interpreta Krapiec, O. P., a Santo Tomás. Y si lo primero que el entendimiento conoce conceptualmente es el ente metafísico, se sigue que no lo conoce como fruto de raciocinios o de juicios negativos, sino por simple abstracción.

En la *Suma Teológica*, trata Santo Tomás de las diversas maneras de abstracción, por las que se obtiene el objeto de las diversas ciencias. Y dice que el primer grado de abstracción es abstracción de la materia singular, y este grado nos da el objeto de la Física. El segundo grado de abstracción es abstracción de la materia singular y sensible, mas no de la materia inteligible, y éste nos da el objeto de las matemáticas. Y por fin el tercer grado de abstracción es abstracción de toda materia, singular y sensible e inteligible, y este grado nos da el objeto de la metafísica. Dice así:

Ad secundum, intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis (in physicis) a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi... Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili, non solum individuali, sed etiam communi... Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, actus et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque materia, ut patet in substantiiis immaterialibus[16].

No se pudo decir con más claridad que el ente metafísico, que abarca también a lo inmaterial, se obtiene por simple abstracción.

No de otra manera habla Escoto[17].

Ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro, alias metaphysica non esset magis scientia transcedentalis quam physica: ergo non potest esse aliquid primum obiectum intellectus nostri, quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis (*Ox. 1*, d. 3, q. 3, n. 3). Lo primeramente conocido *communissime est ens prout se extendit ad quodcumque quod non est nihil* (*Quodl.*,

[16] Cr. 1CG c. 89, párr. Adhuc cum natura; et 1CG c. 98; 1, q. 85, a. 1 ad 2, et a. 5.

[17] Cf. Bettoni, E., O. F. M., *Il problema della cognoscibilità di Dio, nella scuola francescana*, Padova, 1950, pp. 316, 325, 326.

q. 3, n. 2) *Sed quod [ens], sit etiam primum obiectum respectu suorum inferiorum scilicet Dei et creaturae, osttendo, quia ad hoc requiritur, ut dictum est, ut tale obiectum praedicetur essentialiter et per se de omnibus intelligibilibus, et per consequens univoce aliqua univocatione; sed ens est huiusmodi; gitur...* (*De anima*, q. 26, n. 7.)

Si el ente es lo primero que se conoce, y si se conoce *per se*, no es fruto de ningún juicio negativo ni de ningún discurso, sino de la simple abstracción.

Esta es también la doctrina de Suárez. Libro 4 *De anima* [18] establece que lo primero que se conoce por el entendimiento es el singular concreto que le presentan los sentidos y el fantasma. Se objeta a sí mismo que esa doctrina está en abierta oposición con lo que enseña el Filósofo en el libro primero de la Física, a saber, que los universales son conocidos antes que los singulares y mejor que los singulares. A esto responde Suárez que no hay tal oposición. El Filósofo compara los universales entre sí, y dice que los más universales se conocen antes que los menos universales, y de ahí se deduce que entre los conceptos comunes, el primero que se adquiere es el del ente metafísico. Mas si comparamos el singular con los universales, el singular es lo primero que conoce el entendimiento, y del singular, que es la verdadera realidad, el entendimiento abstrae los conceptos comunes, y antes que todos, el más común, que es el del ente.

Notandum porro hanc doctrinam minime contradicere his quae I Physicorum tractantur, universaliora esse priora cognitione minus universalibus. Ibi enim comparatio fit universalium inter se, hic vero universalium ad singularia. Unde si singularia quoque inter se comparentur, quae magis communia sunt [quia continent virtualiter magis universalia] facilius cognoscentur, ut ibi docuimus [19].

Dice además que las nociones abstractísimas, como es la del ser metafísico, son las más fáciles de entender por lo que se refiere al *an sint*, aunque por lo que toca a su mayor penetración y a las propiedades que encierran, son muy difíciles, y por eso dice que la doctrina de la Metafísica se ha de enseñar al fin de la filosofía:

Rationes entis universalissimae et abstractissimae, quamvis secundum se sint notiores, praesertim quoad quaestionem an sint, tamen quid sint et quas proprietates habeant, difficile a nobis cognoscitur (*DM* 1, 4, 13).

La misma doctrina vuelve a repetir Suárez con ocasión del dicho de

---

[18] *De anima*, l. 4, c. 3, n. 15.
[19] *Ibid.*, n. 16.

Aristóteles, que las cosas universales son más difíciles que las particulares:

Incipiendum esse (ordine doctrinae) ab universalioribus, quia nobis sint notiora quoad simplicem et confusam cognitionem eorum, quatenus sunt quaedam potentialia et universalia (*DM* 1, 5, 21).

Si pues la noción del ser por ser comunísima, es de suyo clarísima, no se obtiene por juicios negativos y por discursos, sino por simple abstracción de las cosas de la experiencia.

Al comenzar Suárez a tratar de la naturaleza del ente metafísico se le podría objetar que primero habría de establecer la realidad y objetividad de ese concepto del ser metafísico, *an sit*. Pero dice que no es necesario hacer tal demostración, porque la realidad del concepeto del ente metafísico es conocida inmediatamente y por sí misma, *per se nota*.

In praesenti ergo disputatione explicanda est nobis quaestio quid sit ens in quantum ens: nam quod ens sit ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat (*DM* 2, Prooem.).

Acepta también toda la doctrina de Santo Tomás que antes hemos transcrito *De veritate*, en la cual tan claramente se contiene que el ente se obtiene por simple abstracción:

Hinc etiam conceptus entis non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio ceterorum. Per alios enim concipimus tale vel tale ens, per hunc autem praescindimus [imperfecte] omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet esse primus qui ab homine formatur, quia ceteris paribus (seu si connaturali modo operetur) facilius de quacumque re concipi potest, quae omnia tradidit D. Thomas "De verit.", q. 1, a 1 (*DM* 2, 1, 9).

El ente metafísico, del cual únicamente trata Suárez en esa disputa, es la idea más clara, más simple, y aquella en que se resuelven todos los demás conceptos: por tanto es imposible que se obtenga después de juicios negativos y de discursos.

Al explicar Suárez la contracción del ente por sola mayor expresión y no por composición alguna, dice que el ente se obtiene por simple abstracción confusiva, y no por discursos o juicios negativos:

Hoc modo salvatur optime quomodo suprema genera sint conceptus simpliciter simplices et nihilominus possit ab eis abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus, *quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet, formalis a materiali vel materialis a formali, ut fit in abstractione generis a differentiis, sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur obiectum, non distincte et*

determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habeat (*DM* 2, 6, 16).

Finalmente Suárez da el argumento por el cual se concluye que es imposible obtener el concepto del ser por la vía del raciocinio y de juicios negativos. Dice así:

Cognitio Dei exacta et demonstrativa non potest per Naturalem Theologiam obtineri, non cognitis prius communibus rationibus entis, substantiae, causae et similibus; quia nos non cognoscimus Deum nisi ex entibus et sub communibus rationibus, adiunctis negationibus, etc. (*DM* 1, 5, 15).

No es posible conocer los estes inmateriales y sobre todo a Dios, sin demostración, y la demostración ya presupone la noción del ente, y así no puede ser fruto de ella.

Además de los grandes autores, enseñan que el ser metafísico se obtiene por abstracción otros muchos, como Garrigou Lagrange, O. P., M. V. Le Roy, O. P., Van Riet, Gazzana, S. J., Deckers, S. J., Maritain, Balthasar, etc. De aquí se ve cómo esta es la doctrina tradicional [20].

Y para sostener esta teoría hay razones graves, que se han tocado ya y vamos a resumir. Efectivamente, no hay otra manera posible de obtener el ente. Las maneras diferentes de la abtracción serían los juicios negativos, obtenidos por simple comparación de las esencias materiales con sus existencias, o por demostraciones de la existencia de lo espiritual y de lo infinito; mas ya hemos visto que este proceso es del todo inadmisible; por tanto, no queda sino la simple abstracción, que otros prefieren llamar, simple aprehensión.

Las cosas que nos presenta la experiencia son ciertamente materiales y contingentes, pero al fin son realidades y cosas existentes; la mente retiene la razón de existente o de realidad existencial, sin atender a la manera particular como esa realidad está realizada, y esa nota es el ente metafísico.

---

[20] Garrigou-Lagrange, R., *Nôtre premier jugement d'existence en St. Tomas d'Aquin*, Studia mediaevalia, Brugis, 1948, pp. 289-302; M. V. Le Roy, O. P., *Le savoir speculatif*, RevThom, 48 (1948), 336-339; M. de Andrea, O. P., *Soggetto ed oggetto della Metafisica selon S. Tommaso*, Angelicum, 27 (1950), 165-169, aunque vacila algo, como veremos; Guil Blanes, O. P., *Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo, según el comentario tomista al De Trinitate*, EstudFil, 3 (1954), 401; Georges van Riet, O. P., *La theorie thomista de l'abstraction*, RevPhilLouv (1952), 353-393; A. Gazzana, S. J., *Il primo soggetto e il primo predicato nell'umano giudizio*, DivThomPi, 5 (1951), 374-375; Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant* (Paris, 1947), 49, 51, 53; Et. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, cc. IX, X (más bibliog. en la nota 10, final).

Los que sostienen la teoría de los juicios negativos o de la *separatio*, oponen cuatro objeciones contra la vía de la abstracción.

a) Las cosas, dicen, que nos presenta la experiencia, son materiales y contingentes; y si en lo material y contingente se prescinde precisamente de esas notas, nos quedaría un concepto de ente extenuado, o mejor dicho, vacío de todo contenido. Las cosas de la experiencia son asimismo imperfectas y finitas; por consiguiente, si retengo por abstracción aquello en que convienen, he de retener algo finito e imperfecto; y si prescindo de lo finito y de lo imperfecto, que es lo único que esas contienen, de nuevo nos encontramos con un concepto de ser, pobre, o mejor dicho, vacío de contenido.

b) La abstracción, prescinde de las diferencias; y como el ente está solamente en sus diferencias, y fuera de ellas no hay nada, se sigue que el ente obtenido por abstracción de las diferencias, de nuevo es pobre, o mejor, es equivalente a la nada.

c) El ente metafísico ha de contener al ente espiritual y al infinito; mas los objetos de la experiencia no contienen ni al ser puramente espiritual ni al infinito, luego el ser metafísico no se puede obtener por mera abstracción de las cosas de la experiencia. Así como la razón de hombre no se puede obtener por abstracción de aquellas cosas que no son hombre, porque no se contiene en ellas, del mismo modo la razón de ente espiritual e infinito no se puede obtener por abstracción de aquellas cosas materiales y finitas, porque no se contiene en ellas.

d) El ente metafísico se puede aplicar a Dios y a los espíritus puros creados; mas para conocer a Dios y a los puros espíritus creados se necesitan raciocinios y juicios negativos; luego para conocer el ente metafísico no basta la abstracción, sino que son necesarios raciocinios y juicios negativos, que es la teoría de la *separatio*.

La solución a todas estas dificultades es fácil, supuestas las explicaciones que preceden.

a) Las cosas de la experiencia son materiales, finitas, contingentes e imperfectas, pero son también cosas existentes, a las cuales no se opone el existir, son realidades opuestas a la nada; la mente puede retener este aspecto de las cosas de la experiencia sin atender a la manera particular como están realizadas; ese concepto de existentes o de realidad capaz de existir abarca a toda realidad, sea cual fuere, y por tanto ese concepto de ser es el ser metafísico.

b) Si la abstracción fuese omisiva de alguna diferencia, como es la abstracción por la cual se obtienen las razones genéricas, entonces al

prescindir de lo material y de lo finito y de lo imperfecto en las cosas de la experiencia, no nos quedaría nada. Pero la abstracción del ente es especial; es abstracción imperfecta y confusiva, no perfecta ni omisiva. Consiste en no abandonar nada de las cosas de la experiencia, sino en fundir toda la realidad de cada una de ellas en una razón común, la cual contiene a todas las diferencias indeterminada e indistintamente. Esta manera de abstracción o precisión no hace que al prescindir de lo material y de lo finito e imperfecto, nos quedemos con nada, sino que hace que nos quedemos con toda la realidad bajo la razón de existente o de realidad existencial, sin atender a la manera particular como está realizada en cada caso: y este concepto de existente o de realidad opuesta a la nada no contiene imperfección alguna, ni finitud, ni contingencia, aunque tampoco excluye tales modalidades.

El ente metafísico ha de abarcar a toda realidad, y por tanto también a lo finito y a lo infinito, a lo espiritual y a lo corporal, pero no de una manera determinada y expresa, sino de una manera indeterminada e indistinta, en cuanto que el ente es algo apto para existir, algo a lo cual no repugna la existencia ejercitada; y eso le conviene así a lo finito como a lo infinito, a lo material como a lo espiritual, aunque de una manera análoga.

El ente metafísico se ha de poder predicar de Dios y de la criatura; mas para esto no es necesario conocer que existe Dios o los puros espíritus: basta que por la abstracción se haya obtenido un concepto, que por significar lo existente, o la realidad existencial sea cual fuere, se pueda aplicar a lo infinito, aunque, todavía no conozcamos lo infinito.

c) Ciertamente que de las cosas de la experiencia no se puede obtener por abstracción lo que ellas no contienen; de donde se sigue que como ellas no contienen lo infinito ni nada que sea *característico de Dios,* estas nociones no se obtienen por abstracción; pero sí se obtiene por abstracción la noción comunísima de ente o de existente o de realidad existencial sea cual fuere, porque esa realidad se halla en las cosas, y esto basta para que el concepto del ente así obtenido sea el concepto del ente metafísico.

d) Una distinción oportuna nos dará claridad en esta materia. Una cosa es el concepto del ente y otra cosa son las habitudes que ese concepto tiene con sus inferiores y con la ciencia metafísica.

El ente obtenido por la abstracción es el ente comunísimo. Su contenido es lo real, cualquiera que sea su extensión y la índole de los seres a que se extiende. Ese mismo concepto de ente es apto para predicarse

de Dios o de la creatura, de lo material e inmaterial; es además análogo con analogía metafísica y es apto para constituír la ciencia metafísica.

Mas por la sola abstracción no se conocen todas estas cosas. Por ella se conoce el contenido del concepto, que es lo real, sea cual fuere. Mas por la abstracción sola no se conoce ni la extensión de todo lo real, ni la analogía metafísica, ni la aptitud para ser el objeto de la Metafísica. Para saber todas estas habitudes se necesita el discurso y los juicios negtivos. Para saber que el ente conviene determinadamente a Dios, se necesita probar la existencia de Dios, para lo cual se necesitan discursos y juicios negativos. Para conocer la analogía metafísica, se necestia saber la existencia de Dios, y que él es origen de todo y que es infinito en perfección: y para esto se necesitan discursos y juicios negativos. Para saber que el ente es objeto de la Metafísica, es necesario saber, no solamente las diferencias de los seres de que se ha de tratar en Metafísica, sino también es necesario saber qué es una ciencia, y cómo se constituyen las ciencias y cómo se dividen: y para todo esto se necesita el discurso y los juicios negativos.

Así que el ente obtenido por la abstracción, tiene su contenido actual y sus habitudes a los inferiores y a la ciencia metafísica. Su contenido actual, que es lo real, sea cual fuere, se conoce por la sola abstracción. Su extensión a Dios y a la creatura y su analogía y su aptitud para ser el objeto de la Metafísica se conoce por discursos y por juicios negativos.

Ahora, dando por supuesto que el ente se obtiene por abstracción, examinaremos las diversas maneras como los autores explican el proceso de la abstracción.

III. Proceso de la abstracción simple del ente metafísico.

Garrigou Lagrange sigue este proceso.—Después de las sensaciones se da la abstracción del ente comunísimo como esencia, como *aliquid*. Después se da la reflexión sobre el fantasma, y el entendimiento aprehende inmediatamente el singular material ofrecido por el sentido. Luego se hace un juicio existencial, por el cual se afirma que este singular material existe realmente. Y, por fin, el ente, que se concibió como esencia, adquiere cierta connotación a la existencia actual o posible. Y así sabemos que el ente es algo real y no ficticio[21].

[21] *Nôtre premier jugement de l'existence selon St. Thomas d'Aquin*, Studia Anselmiana, Brugis, 1948, pp. 289-302, ap. Krapiec, l. c., pp. 322-323.

A esta teoría se pueden poner algunos reparos. El concepto que se obtiene del ser, es *esencial* y no existencial: no representa lo existente, sino *aliquid:* y aunque después adquiera cierta connotación a la existencia, sin embargo la existencia no es el constitutivo del ser, lo cual está en contra de Santo Tomás y de la corriente tomista actual. Además separa mucho la reflexión sobre el fantasma, del concepto del ente. Si por la reflexión sobre el fantasma el entendimiento es capaz de conocer el singular inmediatamente, ¿por qué no pudo conocerlo en primer término, o por lo menos simultáneamente con el concepto objetivo del ente?

Krapiec le echa en cara que no explica coherentemente cómo se hace ese juicio de existencia. Porque para hacer ese juicio se necesita que el entendimiento tenga el conocimiento de la esncia, a fin de poder afirmar de ella que es existente; y Krapiec le urge: o precede el concepto de esencia abstracta o el de la concreta; si precede el conocimiento de la esencia abstracta, el juicio es absurdo: su sentido sería que la esencia abstracta existe. Si precede el juicio de esencia concreta, no explica cómo ha podido captar esa esencia como distinta de la existencia. Y si dice que por la reflexión sobre el fantasma, ya con esto ha conocido el bloque inanalizado existencial, y hace un juicio de tipo suareciano en que no distingue la esencia y la existencia para poder hacer el juicio existencial.

Creemos injustificadas estas críticas de Krapiec. Para hacer el juicio existencial, basta aprehender por la reflexión sobre el fantasma el bloque singular existencial inanalizado que ofrece el fantasma, y afirmar que ese bloque es existente. La distinción de esencia y de existencia, dado caso que se pruebe, se hará posteriormente con mucho trabajo, y no por mera intuición.

Con poca diferencia, éste es el esquema ordinario que siguen los tomistas, aunque unos a esa abstracción la llamen intuición fundamental, como Maritain, Deckers. C. Díaz, O. P., dice que el ente así obtenido es el ente metafísico, y que, sin embargo, es compuesto de esencia y de existencia: ¿cómo entonces se podrá aplicar a Dios? Balthasar enseña que para percibir el ente metafísico es necesaria la percepción del yo y de los actos intelectivos y volitivos que nos dan lo espiritual, y con él sienten otros muchos. El P. Isaac patrocina la abstracción del ente, pero no está muy firme en esta posición, antes la critica fuertemente, por dos razones. La primera es porque la posición de la abstracción es más bien fruto de la *pereza:* es más descansado tomarse el concepto del ente metafísico como dado en una aprehensión primitiva, que tenerlo

que conseguir a fuerza de discursos penosos y de juicios negativos. Esa posición es también fruto del *miedo* tal vez excesivo al escepticismo. Se cree que si se exigen pruebas y argumentos para poder llegar al concepto del ente metafísico real, se pone en duda la realidad de todo ser; mucho más seguro juzgan el darse el ente metafísico por un acto primitivo e infalible, que es la vía de la abstracción. Contra estas críticas ya hemos visto que la abstracción es la única vía fundada para obtener el ente metafísico [22].

Un esquema algo diferente siguen Gilson y Maritain.

Gilson dice que la existencia no se puede conocer por concepto alguno, sino solamente por un juicio existencial, que no es predicativo, sino solamente asertivo de la existencia. Así que primero se tienen las sensaciones; después el juicio existencial, y, por fin, la captación del ente metafísico.

Krapiec [23] encuentra en esta teoría varias incoherencias. Porque para hacer el juicio existencial se necesita que la existencia se afirme de la esencia. Esto supuesto, o precede la noticia de la esencia o no; si no precede, entonces el juicio es imposible; si precede, entonces la noticia de esa esencia es abstracta o concreta. Si es abstracta, el juicio sería absurdo: su sentido sería que la esencia abstracta existe. Y si precede la noticia de la esencia concreta, no ha explicado cómo ha distinguido la esencia de la existencia para poder hacer el juicio existencial [24].

Creemos que estos reparos están poco justificados. Pero el más grave inconveniente de esta teoría es la incoherencia consigo misma. Gilson dice que el objeto de la metafísica es el ente, no sólo en cuanto esencia, sino también en cuanto existencia; mas como la existencia no se puede concebir, se sigue que el concepto de ente metafísico solamente puede contener la esencia, y así resulta que Gilson es radicalmente esencialista, siendo así que ha empleado casi todas sus energías en demostrar que se-

---

[22] Deckers, H., S. J., *La notion de l'être chez Hegel et St. Thomas*, Sapientia Aquinatis, II (1956), 142-148; C. Díaz, O. P., *Existencialismo y metafísica*, Sap. Aquin., II, 220; Balthasar N., *Intuition hu maine et experience metaphysique*, Rev. NeoscLouv., 41 (1938), 262-266; Isaac, Bullet. Thom., 8 (1947-1953), pp. 558-559; M. de Andrea, O. P., *Soggetto ed oggetto della metafisica secondo S. Tommaso*, Angelicum, 27 (1950), 165-169: su proceso es que después de las sensaciones se da la abstracción del ente material; por reflexión sobre los actos espirituales del entendimiento y de la voluntad se abstrae un concepto de ente más amplio, apto para aplicarse también a lo espiritual; de nuevo otra reflexión sobre el concepto así obtenido me da el juicio negativo de que el ente de suyo no es material, y finalmente este juicio negativo nos da el ente metafísico.

[23] A. M. Krapiec, O. P.: *Analysis formationis conceptus entis exsistentialiter considerati*, DivThomPi, 59 (1956), 320-350.

[24] *Ibid.*, pp. 329-330.

gún Santo Tomás y según la verdad, el concepto de ente ha de contener la esencia y la existencia, y a pesar del ingenio que ha puesto en descubrir por doquiera a los esencialistas y decirles que destruyen la metafísica.

Algo parecido es el esquema de Maritain. Este dice, que después de las sensaciones, se tiene el juicio existencial concreto, "esta esencia existe". Este juicio se hace con mutua involución o con mutua causalidad, ya que el juicio existencial está condicionado por la idea de la esencia y la idea de la esencia está condicionada por el juicio existencial. Hecho el juicio existencial, se aprehende el ente metafísico, no por abstracción, ya que el concepto del ente no abstrae de nada, sino por una intuición, la cual no se ha de entender en el sentido técnico, sino en un sentido más moderno [25].

No hay que oponer grandes dificultades a un juicio existencial primitivo de tipo especial, que sea como un convencimiento de aquella realidad que le muestra el fantasma. Pero Maritain hace muy difícil ese juicio, al querer que en él se dé distinción real entre esencia y existencia, para poder afirmar la existencia de la esencia. Mas esa distinción real es infundada, y por lo menos al principio no la ve el entendimiento. Para hacer el juicio existencial basta que el fantasma ofrezca un bloque real existente inanalizado, y que el entendimiento afirme que realmente es existente. Después de ese juicio puede obtenerse el concepto del ente metafísico, como ya antes insinuamos, pero el llamarlo una intuición es abuso de las palabras; el ente metafísico no prescinde de nada, ni siquiera de la individuación; pero todas las diferencias, aun la individual, las contiene indeterminadamente en cuanto que es ser y en cuanto que bajo ese aspecto conviene con todos los seres y tal conocimiento no es intuición.

Más complicado es el esquema concebido por Krapiec [26].—Distingue entre el ente metafísico y el ente que llama *primum cognitum*, que es el vulgar, y luego explica de diferente manera la adquisición de uno y otro concepto.

El concepto del ente metafísico, que es el que no praescinde de nada, sino que contiene todas las diferencias, aunque *confuse et indeterminate* (348), se obtiene por la vía de los juicios negativos, vía que se llama también de la *separatio;* y estos juicios negativos se adquieren por medio

---

[25] J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, París, 1947, pp. 49-53; *Les degrés du savoir*, París, 1932, pp. 424-429.

[26] KRAPIEC, *l. c.*, p. 348.

de raciocinios que demuestran la existencia de entes espirituales y del ente infinito (p. 346-8).

Ya antes desechamos esta teoría, y descubrimos en qué consiste el equívoco; una cosa es tener el concepto del ente metafísico, y otra cosa es saber que ese concepto es el concepto del ente metafísico y que tiene especiales habitudes para con determinados entes, como es Dios y el espíritu. Para lo primero basta la sola abstracción; para lo segundo se ha de proceder por vía de juicios y de raciocinios.

El concepto que él llama *primum cognitum* y que es el concepto vulgar de ente comunísimo, es verdaderamente el concepto del ente metafísico, aunque él lo niegue expresamente. Ese concepto, según él lo describe, contiene potencialmente todos los otros conceptos que se adquieren después con método científico o ante todo método científico (341). Es un concepto que se aplica a todo objeto de conocimiento que tenemos o podamos tener, y representa lo real, no sólo como esencia, sino también como existencia (342); finalmente, contiene de una manera potencial, que es para él lo mismo que indeterminadamente e indistintamente, toda realidad y todos los conceptos objetivos que formaremos durante toda la vida, de una manera científica o no científica (342). Es indudable que tal concepto es el concepto de ente metafísico, por ser comunísimo, trascendental y análogo.

Ahora se pregunta: ¿cómo se obtiene ese concepto, que él llama *primum cognitum*, y que, como hemos visto, es el ente metafísico? Y responde que no se hace por juicios negativos o por discursos, sino por simple *aprehensión*. A esta simple aprehensión no la quiere llamar abstracción, porque la abstracción abstrae de la existencia, y el ente no es ente real, sino abraza también la existencia (342); es cuestión de palabra. Otros, aunque dicen que ese ente no prescinde de la existencia, sin embargo se puede llamar abstracción imperfectísima, porque contiene toda realidad, pero de una manera indistinta e indeterminada.

Pero ¿cómo se llega a esta simple aprehensión o abstracción, que nos da el ente comunísimo? La vía es el juicio existencial positivo, que pronuncia que "esta esencia existe". El proceso es el siguiente. Primero se dan las sensaciones, entre las cuales se requiere el juicio de la cogitativa, que afirma la realidad de algún individuo en cuanto que está contenido bajo una especie, y afirma: esto es un hombre-tal.

Formado este juicio positivo de la cogitativa, el entendimiento aprehende en ese objeto lo que el sentido no pudo aprehender, que es esta existencia particular, aunque es algo singular: porque la existencia, aun-

que singular, no es algo material, sino algo realmente distinto de toda esencia material; por eso es por sí misma inteligible, y sin necesidad del entendimiento agente es accesible directamente al entendimiento posible, aun antes de toda idea universal. Mas como esa existencia particular dice relación transcendental a la esencia particular a la que pertenece, por eso el entendimiento no puede menos de aprehender también la esencia particular, antes de todo concepto universal (p. 335-336).

Obtenidos así los elementos del juicio positivo, que son la esencia y la existencia, el entendimiento pronuncia el juicio existencial, "esta esencia existe".

Finalmente, hecho este juicio positivo existencial, el entendimiento aprehende el existente, que es el concepto del ente metafísico, aunque él lo llama el *primum cognitum* y no ente metafísico (pp. 339, 342, 348).

En esta teoría es aceptable la doctrina de que lo primero que conoce el entendimiento es el singular material, aunque dice que ese conocimiento lo hace en compañía de la cogitativa, y no por conceptos, sino por un juicio existencial: el concepto, según él, no puede concebir sino el universal. Es asimismo aceptable que el ente comunísimo se adquiera por simple aprehensión, aunque por mero *escrúpulo de palabras, no la quiere llamar abstracción*. No hay dificultad muy grave en admitir que el primer acto intelectual sobre el singular sensible sea un juicio existencial, aunque *sui generis*, y que, hecho este juicio positivo e inmediato, se aprehenda el ente comunísimo.

Pero hay otras cosas muy discutibles, y que no se han de poner como requisitos para adquirir la idea del ser. El oficio que da a la cogitativa es muy exagerado y propio del entendimiento, como es el conocer el individuo como perteneciente a tal especie, y hacer el juicio de que eso que experimenta es, v. c., *este caballo*. También es exagerada la exigencia de que para hacer el juicio existencial es necesario distinguir realmente la esencia de la existencia: basta tener delante, presentado por el fantasma, un bloque existencial inanalizado, para poder pronunciar que eso es existente.

Teoría de Suárez. Suárez ha reducido a su máxima simplicidad la teoría de la abstracción.

Ante todo se dan las sensaciones, entre las cuales hay que contar principalmente las operaciones de la fantasía, o sea el fantasma.

Después (*posterius natura, non tempore*), con ayuda del entendimiento agente y del fantasma, el entendimiento posible aprehende el singular material que le ha presentado el fantasma, la cual aprehensión intelectual

del singular es posible que equivalga a un juicio existencial e inanalizado, en que se da el convencimiento de que aquello que le presenta el fantasma es una realidad concreta existente.

En tercer lugar, el entendimiento aprehende, en lo que le ha presentado el sentido, más de lo que pudo leer el sentido, que es la razón de ente, de realidad existente. Y la razón es porque los objetos de la experiencia, por muy materiales que sean, sin embargo son realidades existentes. El entendimiento, por su índole particular, por la cual se diversifica de los sentidos, aprehende lo existente, lo real, sin atender a la manera particular cómo el existente o la realidad está realizada: ésta es la operación abstractiva, y el concepto por ella abstraído es el concepto del ente metafísico.

Ahora nos queda por determinar la índole de esa abstracción. Esa abstracción del ente es verdadera abstracción en algún sentido; mas es abstracción imperfectísima, porque no es omisiva de nada, sino confusiva de toda realidad en una razón comunísima, la cual no se obtiene por comparación de diversos singulares, antes se puede obtener de un solo objeto singular. Explanaremos brevemente estas ideas.

Esa aprehensión del ser es *abstracción en alguna manera*; porque el concepto obtenido no representa ninguna diferencia particular de una manera expresa y determinada, sino todas bajo la razón indeterminada de ser:

Per conceptum formalem entis neque Deus neque substantia neque accidens repraesentantur secundum modum quo in re sunt prout inter se differunt, sed solum prout inter se conveniunt et similia sunt (*DM* 2, 2, 17).

Esa abstracción *no es omisiva de nada*: porque el ser se embebe esencial e intrínsecamente en cada una de las diferencias, y todas ellas están constituídas por el ente; y como el ente no puede prescindir del ente, tampoco puede abstraer de las diferencias, que no son sino ser. *Quia ens includitur in omni conceptu positivae differentiae aut modi realis* (2, 5, 16).

Por esta causa la abstracción del ente es tan *diferente de la abstracción del género*: éste deja sus diferencias fuera de la razón común, porque éstas no se definen por la razón común, ni la razón común está embebida en ellas, y por el contrario los modos y diferencias del ente se definen por la razón de ente, y éste está embebido en ellas como su constitutivo y realidad total.

Salvatur optime quomodo suprema genera dicant conceptus simpli-

citer simplices et nihilominus possit ab eis abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in quadam separatione unius ab alio, scilicet formalis a materiali vel materialis a formali ut fit in abstractione generis a differentiis, sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur obiectum, non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam convenientiam quam cum aliis habet (2, 6, 10).

Propiamente esa praecisión o abstracción *se llama confusiva*, y no *exclusiva;* porque funde todas las diferencias en la única razón comunísima, que las abraza a todas bajo la razón de ser. Y esto es posible porque el ente abraza aquello en que se asemejan todas las cosas; y como se asemejan todas totalmente o según la totalidad de su realidad, por eso el ser retiene los seres todos y sus diferencias, sin omitir ninguna:

Quae abstractio consistit in cognitione aliquo modo confusa qua consideratur obiectum, non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habet: quae convenientia in ordine ad conceptum entis est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum: *et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato* (2, 6, 10).

Otra manera de explicar cómo esa abstracción es *confusiva* se toma de la suma ilimitación y trascendencia del ser: porque el ser contiene en sí indeterminadamente todo aquello que se define formalmente por la noción del ser, así como lo viviente contiene en sí todo aquello que se define por la razón de viviente; y como todas las diversidades, por muy distantes que sean, son ser; por eso el ser contiene todas las diferencias bajo la razón confusa o indeterminada de ser:

Rursus praecisio quasi formalis per exclusionem unius gradus ab alio non habet locum in ente propter illimitationem suam et transcendentiam; et quia convenientia in qua fundatur eius conceptus aeque est in tota entitate secundum se totam; *ergo solum potest habere in ente locum altera praecisio per confusionem conceptus* (2, 6, 10).

Esta manera de abstracción confusiva hace que el ente *no sea unívoco, sino análogo,* con analogía metafísica o intrínseca de atribución, que otros llaman de proporcionalidad intrínseca o propia. Y el ente es análogo por tres razones.

La primera es que el ente está embebido intrínsecamente como constitutivo esencial en todos los seres y en cada una de sus diferencias; mas

lo que constituye las diferencias y diversidades no puede ser uniforme en ellas; luego el ente no es uniforme en los inferiores, sino que está en ellos con la misma diversidad que tienen ellos, que es diversidad esencialísima y con orden de prioridad y de posterioridad o de originante y originado.

Respondeo rationem entis esse transcendentem et intime inclusam in *omnibus propriis ac determinatis rationibus entium et in ipsis modis determinantibus ipsum ens; ideoque licet ratio communis et abstracta sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas et per illa ut sic constitui unumquodque in esse entis* (28, 3, 21).

La segunda razón por que el ente no es uniforme en los inferiores, sino diversísimo y análogo, es porque la razón comunísima de ente postula descender o contraerse en los inferiores con desigualdad y de diverso modo; luego ella no es uniforme. La razón de ente abarca indeterminadamente todas las diferencias; mas como éstas son desiguales y tienen orden esencial de prioridad y de posterioridad, la razón de ente es en ellas también desigual y con orden de posterioridad y de prioridad (28, 3, 21).

Deinde (*quod ad rem maxime spectat*) *ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum; et ideo licet secundum confusam rationem sit eadem sicut est una, nihilominus non est* omnino eadem, *quia non est de se* omnino uniformis, *quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua* (28, 3, 21).

Finalmente es eficaz el argumento de Santo Tomás: Dios es causa suficientísima y adecuadísima de todos sus efectos, y no sólo en las razones genéricas y específicas, sino también en la misma razón de ser que cada uno posee; mas la causa adecuada y plenamente suficiente de sus efectos no puede convenir con ellos unívocamente, de lo contrario podría producir fuera de sí perfecciones del mismo orden que las suyas; luego la razón de ser no puede ser uniforme en las criaturas y en Dios.

Ya se ha explicado cómo la abstracción del ser es en alguna manera abstracción, aunque es imperfectísima, porque no es omisiva de nada, sino confusiva, y no hace que el ser sea unívoco sino análogo. Ahora vamos a explicar cómo esa abstracción suareziana del ser no se obtiene *por comparación* de varios singulares, sino que se puede obtener de un solo singular.

Este punto no lo ha tratado expresamente Suárez, mas se puede colegir de algunos de sus dichos.

Suárez se pregunta si la abstracción del universal se puede hacer de

un solo sujeto o si se requiere comparación de varios para ver en qué convienen, y afirma que de un solo singular se puede abstraer la razón universal:

Primo enim abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiori absque ulla comparatione vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem vel ipsorum inferiorum inter se, ut quando a solo Petro simpliciter praescindo individuantes proprietates et sisto in humanae naturae consideratione. Et per hanc notitiam pure praecisivam putant aliqui nullum universale fieri Verius tamen est per eam etiam fieri universale absolutum (*DM* 6, 6, 11).

Aquí habla del universal propiamente dicho y no del ente. Pero se arguye de una manera muy obvia a la abstracción del ente. Porque el ente es la primera idea universal o común que tenemos, según vimos en párrafo anterior; luego si el universal se obtiene de un solo objeto singular y el concepto del ente es anterior a cualquier otra idea común, se sigue que de un solo singular se abstrae también el ente.

Además el método de comparación es inepto para obtener el ente transcendental. Porque la comparación de muchos individuos se necesitaría para retener todo aquello que les es común, sin las diferencias determinadas; mas todo aquello que es común a dos cosas materiales no es solamente el ente, sino también otras muchas cosas, como lo corpóreo, figurado, duro, etc., luego no retendría el ente común, sino cualquier otra noción universal. Además, aquello en que éstos convienen es la razón de ente corpóreo; luego el entendimiento retendría la razón de ente corpóreo, mas no el ente transcendental.

Si se dice que esas dos cosas materiales, que se comparan, convienen también en la razón de ser existentes determinados, y que el entendimiento puede retener la razón de existente o realidad existencial sin atender a la manera particular como está verificada, se sigue que no es necesaria tal comparación, porque eso mismo se verifica en un solo objeto singular: él es existente y es realidad existencial determinada, y el entendimiento puede aprehender la razón de existente y de realidad existencial sin atender a la manera como está realizada en este caso particular.

Se *objetan muchos textos de Suárez* en que parece que enseña que la razón de ente comunísimo se obtiene por comparación de varios inferiores. Mas la dificultad es aparente. En la razón comunísima de ente se han de distinguir dos cosas; una es la razón de ente que es apta para ser predicada de todo lo creado e increado, y para ser objeto de una

ciencia particular, y otra cosa es conocer que ese ente se puede aplicar a Dios y a la criatura. O con otras palabras, una cosa es el concepto de ente metafísico, y otra la justificación racional y refleja de que ese concepto es el concepto de ente metafísico. Para lo primero no se necesitan comparaciones ni discursos, ni juicios negativos; en cambio para justificar que ese concepto es el concepto del ente metafísico se necesitan esas comparaciones, discursos y juicios negativos. Veamos algunos de los textos que se nos objetan.

En el tratado *De anima*, l. 4, c. 3, n. 13, dice que los universales se obtienen por comparación entre los diversos singulares, para ver en qué convienen; y como el ente es el concepto más común, aunque no universal, se sigue que él también se obtiene por comparación entre varios inferiores.

Mas en ese lugar habla Suárez solamente de los universales específicos y genéricos, y no hay por qué trasladar lo que dice de los universales estrictos al concepto del ente que no es un universal estricto.

Además parece que esa opinión de juventud la retractó en edad más madura; esa opinión la escribió a los veintitrés años, en 1571, pero en 1597, en la *Metafísica*, dice que el universal se puede obtener de un solo individuo; y como quiera que el concepto del ente precede a todo otro concepto universal, se sigue que de un solo individuo se obtiene el ente [27].

El segundo lugar que se objeta es de la *Metafísica*, d. 2, s. 2, n. 14. Allí explica la formación del concepto del ente, y dice que se forma por comparación de los inferiores entre sí. "Si comparamos, dice, todos los seres, Dios y la criatura, substancia y accidente, vemos que todos son semejantes en la razón de ser; luego podemos formar un concepto que los represente a todos bajo esta razón común, y ese concepto será el concepto objetivo del ser." Se ve, pues, que el concepto de ente se forma por comparación.

Omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecise ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis. (*DM* 2, 2, 114).

Mas en este sitio Suárez no trata de explicar cuál es el origen del concepto del ser, sino que trata de justificar por qué el concepto de ser,

---

[27] Ver la explicación de esta aparente antinomia en CLEMENTE FERNÁNDEZ, S. J., *Metafísica del conocimiento en Suárez*, Madrid, 1954, pp. 109-113.

que tenemos por mera abstracción, conviene a todos los seres y los abarca a todos bajo la razón de ser: y la justificación refleja no se puede hacer sino por comparación de los diferentes inferiores; pero esta misma comparación ya supone que se conoce a Dios y al espíritu por discursos y por juicios negativos, y estos juicios negativos ya suponen adquirido el concepto de ente. Así que para obtener el concepto del ente metafísico, basta la sola abstracción; mas para conocer que ese concepto es el concepto de ente metafísico, se necesitan discursos y juicios negativos y comparación de los inferiores entre sí.

Conclusión.

Parece, pues, que podemos atenernos a la doctrina tradicional acerca de la formación del concepto del ente metafísico. Este no se obtiene por juicios negativos, o sea por la *separatio*: toda tentativa de obtenerlo por esta vía es imposible. La mera comparación de la esencia con la existencia no nos da la real distinción de esencia y de existencia, como quiere el Dr. Eslick; y aunque nos la diera, esa existencia no dejaría de ser algo que dice relación transcendental a la materia. Y si se pretendiera que esa existencia puede existir en estado de pureza absoluta, se defendería una sentencia ontologista, pues por sola intuición se vería que es posible el Acto Puro; y si se ve que es posible el Acto Puro, se ve que es existente. La otra tentativa del P. Glutz es menos posible aún. A los juicios negativos se llegaría solamente por vía del raciocinio; pero como por otra parte todo raciocinio supone ya adquirido el concepto del ente, se supondría ya adquirido lo que se trata de adquirir: es una clara *petitio principii*.

Solamente nos queda como vía posible la abstracción simple, la cual es imperfectísima, porque no es omisiva de nada, sino confusiva, y además no hace que el concepto obtenido sea unívoco, sino análogo. Además esa abstracción no se hace por comparación entre muchos singulares, antes de un solo singular se puede obtener: todas las cosas de la experiencia son *cosas existentes;* y aunque tienen su determinación de ser materiales, contingentes, imperfectas, sin embargo son realidades existentes: el entendimiento tiene facultad para atender lo que es realidad o existente, sin atender a las maneras particulares como está realizado, y ese concepto del ser es el concepto del ente metafísico.

José Hellín, S. I.

Alcalá de Henares.

PUNTUALIZACIONES EN TORNO AL REALISMO EMOCIONAL DE NIKOLAI HARTMANN

§ 1. Marco histórico.

El hombre no es un ser estático, monolítico; su estructura es esencialmente dinámica; un verdadero haz de tendencias; por esto le es indispensable la comunicación con el medio ambiente. Esta ley psicológica fundamental deja sentir su influencia en la Historia de la Filosofía. Cada pensador es, en cierta medida, hijo de su tiempo, y aún en las evasiones del genio se advierte, aunque sea sólo por contraste, la huella del tiempo concreto que vivió.

Nikolai Hartmann no es una excepción. El mismo lo reconoce expresamente [1]. Para sintonizar, pues, más fielmente con su pensamiento, será oportuno reseguir, aunque brevemente, su periplo filosófico.

Nacido en 1882 en la diáspora alemana de Riga (entonces bajo la dominación rusa), estudia medicina y filosofía en la Universidad de San Petersburgo. Aquí se definió ya Hartmann como una mentalidad eminentemente científica, y este enfoque mental lo conservó toda su vida.

Así las cosas, no es extraño que al terminar allí sus estudios, a los veintitrés años, se dirigiese a Marburgo. La filosofía de la escuela marburguesa se había iniciado con afán científico-crítico, y Hartmann es-

---

En el presente estudio usaremos las siglas siguientes:
ME = Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.
E = Ethik.
ZO = Zur Grundlegung der Ontologie.
A = Aufbau der realen Welt.
PN = Philosophie der Natur.

[1] N. Hartmann, en Philosophen-Lexikon, von W. Ziegenfuss, p. 454.

peraba encontrar allí una filosofía científicamente asegurada [2]. Y con razón lo esperaba, ya que German Cohen se había dedicado por entero a su búsqueda y estructuración. En efecto, la matemática es tenida como el prototipo de la ciencia; Cohen intentó profundizar en el método matemático para aplicarlo a la ciencia filosófica y poder proceder puramente por deducción, librándose, de esta manera, de todo objeto ajeno al pensamiento. Resultado de estos afanes fue el cálculo diferencial lógico, con el que se quería establecer la filosofía al modo de una matemática universal [3]. Con esto el Neokantismo marburgués volvía al ideal que el propio Kant, cien años antes, había rechazado demostrando su imposibilidad [4].

Dada la mentalidad científica de Hartmann, es fácil comprender que esta filosofía neokantiana a modo de una matemática, le atrajese mucho y se entregase a ella por completo. Pronto fue el discípulo sobresaliente de G. Cohen. Su tesis doctoral (1909) "Platos Logik des Seins", es una excelente declaración del idealismo marburgués. En la misma línea está su trabajo para obtener la habilitación profesoral: "Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik".

No obstante, una mentalidad realmente científica y bien equilibrada como la de Hartmann, no podía pasar mucho tiempo meditando sobre las obras de los grandes pensadores de la antigüedad, Platón y Aristóteles, sin darse cuenta que los enfoques idealistas de su maestro Cohen y de un Natorp forzaban la realidad, la escamoteaban incluso. Hartmann no tardó en advertirlo. En sus escritos aparecidos en 1914 y 1915, "Über die Erkennbarkeit des Apriorischen" y "Logische und ontologische Wirklichkeit" se advierte ya claramente esta inquietud. A esto se sumó el influjo de la escuela fenomenológica, Husserl sobre todo, y Max Scheler, como él mismo confiesa [5].

Estos influjos y su probidad científica le llevaron a abandonar la postura hasta entonces defendida, el idealismo marburgués. Esto ocurre en 1919. Poco después aparecía su primera gran obra *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), encabezada con la famosa declaración: "Las presentes investigaciones parten de la concepción de que conocer no es un modelar, crear u originar el objeto, como idealismos

---

[2] Josef Klein, en Der Denker und sein Werk, p. 106,
[3] Idem. p. 107.
[4] Especialmente en su estudio: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.*
[5] "*Wesentlichen Einfluss hierauf haben die Schriften Husserls und Schelers...*" N. Hartmann, en Ziegenfuss, l. c., p. 454.

de viejo y nuevo cuño pretenden enseñarnos; sino es un captar algo que está presente y se da independiente de todo conocimiento y aun previamente a él" [6]. Es, pues, la profesión clara del realismo filosófico.

En 1922 sucede N. Hartmann a Paul Natorp en la cátedra de Marburgo. Pero ya en 1925 está en Colonia, junto a Max Scheler. En los breves años de estancia en Colonia concibe todo el plan de su monumental ontología; plan que desarrollará luego durante su profesorado en Berlín.

Hartmann ha pasado por tres ambientes diversos: En San Petersburgo dominaba el cientismo propio del experimentador médico; en Marburgo, el idealismo lógico; en Colonia, la fenomenología. Pero Hartmann está lejos de ser un mero receptor; es un verdadero filósofo y pensador original; los influjos se notan en él, pero más clara aún está su respuesta, su reacción. Así a lo largo de sus obras se aprecian muy bien tanto los influjos como las reacciones. De su época de estudiante de medicina le ha quedado el afán de experimentación, de observación amplia, de constatación metódica [7]. El influjo fenomenológico es más patente aún; no sólo en su Etica, sino especialmente en su Metafísica del conocimiento, y en *Das Problem des geistigen Seins* (1933). Pero la nota dominante de su filosofía es su reactividad. Joseph Klein, que tan bien le conocía y colaboró con él, no vacila en hablar de él como de un "reaktiven Denker" [8]. Su vida fue un ilusionarse por el idealismo y un profundo desengañarse de él; pero con un desengaño fecundo que movió su pluma y le hizo trazar obras monumentales en cuyas páginas se nota esa vibración antiidealista.

Fruto de esta reacción contra el idealismo, es su odio implacable a toda *sistematización* [9], que en el fondo no es más que la total inversión de su tesis doctoral sobre la lógica del ser en Platón. Hartmann niega que el 'Logos' abarque por entero al ser; la realidad le lleva más bien a lo contrario; de ahí su tesis básica sobre *la primacía del ser sobre el logos* [10]; idea fundamental que es el nervio de todas sus obras hasta la última.

Este mismo movimiento reactivo le lleva también a una ininterrumpida *polémica*, especialmente en su Metafísica del Conocimiento. Hart-

---

[6] Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. Auflage, pág. 1. (Citaremos siempre esta segunda edición que es la definitiva; lo haremos con la sigla ME.)

[7] ME 41, 42; capítulo 56... Neue Wege der Ontologie, pp. 18, 19, etc.

[8] J. KLEIN, en Der Denker und sein Werk, p. 124.

[9] N. HARTMANN, en Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, pp. 3 y siguientes, según la edición de Kleinere Schriften, II. Berlín, 1957.

[10] CF. J. ARAGÓ, en PENSAMIENTO 14 (1958) 26.

mann no cita casi nunca, pero conociendo bien las doctrinas de la escuela marburguesa se las ve allí acosadas en cada página; es una obra de desmonte implacable [11].

Bajo estos influjos y con estas tendencias se fragua el ambiente en el que Hartmann escribe su Metafísica del Conocimiento; obra que es a la vez un rompimiento con el pasado idealista, y una poderosa estructuración de un realismo peculiar.

§ 2.º Realismo hartmaniano, su génesis.

Es realmente interesante asistir a la génesis y progresivo afianzamiento de la tesis realista en Hartmann.

Según los principios de la escuela marburguesa, toda la razón del ser está en el pensamiento; la mente como creadora, lo domina todo [12]; por esto, en frase de Paul Natorp, no era admisible un "Minimum an Denkfremdheit" [13], una mínima parcela de ser que no fuese iluminada por el entendimiento.

Ahora bien, el examen de la Historia de la Filosofía enseñaba a Hartmann todo lo contrario. En efecto, cuando más meditaba sobre el pasado filosófico, lo veía jalonado por una serie de puntos obscuros—los problemas—, en torno a los cuales en vano se debatía una generación tras otra de pensadores. Se levantaban, es verdad, bellas estructuraciones sistemáticas, pero su esbeltez se obtenía sólo con el recurso de *dejar* a un lado los problemas que no cuadraban con su concepción sistemática *a priori;* o por lo menos desfigurando y comprimiéndolos bajo el corsé ortopédico de un sistema. Pero la vitalidad interna de los problemas acababa por romper esta camisa de fuerza, y el sistema se derrumbaba pronto, como un castillo de naipes, a la más ligera sacudidas... [14].

En otras palabras, la meditación de la Historia de la Filosofía ha mostrado a Hartmann la presencia de lo irracional o transinteligible. Pero como este hecho indiscutible se oponía completamente a las tesis básicas del idealismo que no admitían ni un mínimo de "Denkfremdheit", Hart-

---

[11] J. Klein, l. c., pp. 122, 123.

[12] "Das Sein ruht nicht in sich selbst; das Denken erst lässt es entstehen." "Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein zu gelten hat." Así se expresa la escuela marburguesa, según refiere Hans Meyer en Abendländische Weltanschauung, B. V., S. 120.

[13] Frase de P. Natorp, referida por G. Söhngen en su libro Sein und Gegenstand, p. 28, nota 35.

[14] N. Hartmann, en Kleinere Schriften, II, p. 4. Acerca de este punto cf. J. Arago, l. c., p. 13.

mann, sinceramente científico, se vio obligado a abandonar las filas de la escuela marburguesa.

Este es el hecho que, algo así como en bruto y en bloque, fue presentido, intuído muy pronto por Hartmann. Pero el proceso de su paso al realismo tiene una interioridad más rica, más compleja y aleccionadora. Por esto comprendemos muy bien lo que nos dice uno de sus primeros discípulos, Robert Heiss, sobre la tensión y afán con que seguían la exposición de este proceso al realismo cabalmente en la misma fortaleza del dealismo...[15].

Esta exposición es la que se condensa principalmente en su Metafísica del Conocimiento; intentemos ahora seguir brevemente algunos de estos pasos.

Una fenomenología del conocimiento, expone Hartmann, nos da, entre otros datos, los siguientes[16]:

— Existe una *dualidad* y diferenciación sujeto-objeto, y esta diferenciación se nos impone con el carácter de algo insuprimible y primigenio (—'Urgeschiedenheit').

— En esta relación sujeto-objeto, la función del sujeto consiste en *'captar'* ("Erfassen") el objeto; la del objeto en *ser captado* por el sujeto. Este captar visto de parte del sujeto, es un como salir de sí, de su esfera, y penetrar en la región ajena del objeto; un como atrapar a las notas del objeto e introducirlas en la esfera propia.

— No obstante, permanece siempre enhiesta la distancia; la conciencia de estar uno frente a otro es esencial al fenómeno del conocer.

— El objeto se nos presenta, no como un mero ob-jeto, sino como un 'Gegenstand', algo que está *en frente e independiente* de mí. En todo caso el Gegenstand permanece inalterable, impoluto; no sufre modificación. Todo lo contrario el sujeto: adquiere nuevas determinaciones.

— El Gegenstand, pues, *en cuanto tal*, jamás se hace inmanente[17].

— Esta independencia radical entre el sujeto y el Gegenstand da el verdadero sentido de la trascendencia[18].

— Lo que es realmente inmanente es una imagen (Bild) del objeto[19]. Esta imagen no es directamente consciente. Sólo en los casos en que falla

---

[15] R. Heiss, en Der Denker und sein Werk, pp. 15, 16 y ss.

[16] ME, pp. 43 y ss.

[17] "... ja selbst ein spezifisch subjektives Gebilde (eine Gesinnung, ein Gefühl) ,ist, *sofern es Gegenstand des erkennenden Subjektes wird, unaufhebbar gegenüber* und insofern transzendent" (ME 47. Subrayamos nosotros).

[18] "In dieser Unabhängigkeit allein, und nicht in einem psychologischen Aussen gegenüber dem Innen des Subjektes, liegt der allgemein gnoseologische Sinn der Transzendenz" (ME 44).

[19] ME 44.

el Gegenstand, o sea en el error, sólo entonces aparece la imagen como representación [20].

— Muy importante a este respecto es la diferencia fenomenológica entre "Erfassen" y "Haben". Se capta algo ajeno, independiente de nosotros; se tiene, en cambio, algo propio, algo que se asienta en la conciencia, así la imagen es poseída por nosotros (Haben), no así el Gegenstand, que es "captado" (Erfassen). Esta diferencia capital no puede echarse en olvido [21].

— La distinción entre Objektum y Gegenstand, es fructífera. La relación sujeto-objeto, decíamos, es inalterable, irrompible. No obstante, avanzando más en el análisis del conocimiento, nos encontramos con que hay un momento en que esta correlación no se da. Lo anotábamos ya, el objeto se nos muestra como algo independiente del sujeto, y esto le es esencial.

Bien pesados los diversos datos, estas dos afirmaciones no se oponen. En efecto, la correlación irrompible sujeto-objeto se da, pero sólo en el acto del conocimiento *en cuanto tal;* el objeto es inseparable del sujeto *en cuanto conocido,* o sea en cuanto ob-jeto. *Pero en sí considerada* esta correlación no es irrompible, al contrario. Precisamente el objeto al ser conocido se nos presenta como independiente, como ser en sí. No es, pues, de esencia del objeto el ser *objetado.* Esto es el matiz que indica la palabra Gegenstand.

— Así, pues, el objeto *no se agota* en ser objetado. Tiene un peso de ser que le hace extenderse, *prolongarse* más allá de lo 'objetado', hacia lo *'transobjetivo'.*

— En el Gegenstand hay, pues, como una frontera: una parte se nos ofrece; es la parte ob-jetada, del objeto; pero queda otra parte latente; es la que Hartmann llama 'transobjetiva'. Entre las dos existe la frontera de la ob-jeción, "Grenze der Objektion", o presentación *hic et nunc* [22].

— En el conocimiento hay, pues, cierta *inadecuación* entre el "Objectum" y el "Objiciendum" [23]. Más aún, somos conscientes de esta inadecuación; inadecuación que conocía ya Platón y llamaba "Un saber de no saber".

— Estamos con esto ante el hecho innegable de la *'conciencia del problema'.* A menudo nos encontramos frente a algo que nos es desco-

---

[20] ME 44, 45.
[21] N. HARTMANN, en Das Problem des geistigen Seins, pp. 9 y ss.
[22] ME 52, 53.
[23] ME 53.

nocido, pero no tanto que nos pase del todo inadvertido; sabemos que hay algo, sin que logremos adentrarnos en su solución en su interior; no obstante, podemos *distinguir* bien entre unos 'problemas' y otros.

— Este 'problema' es, pues, algo que se me opone, algo que como desconocido y así al margen de la relación sujeto-objeto, no puede ser '*puesto*' por el sujeto; es sencillamente algo que no es '*dado*', contra lo que la tesis idealista pretende. "Aquí se nos manifiesta el ser del Gegenstand en su estar delante del que le conoce, así en una patente independencia del mismo" [24].

— "La conciencia, de 'problema" es, pues, una verdadera conciencia de lo transobjetivo" [25]. El hecho de que se nos planteen problemas, equivale a un alargar la mano de la mente más allá de la correlación sujeto-objeto. La *trascendencia está clara.*

— Cabría, con todo, una objeción; en absoluto, concede el mismo Hartmann, "La conciencia de problema puede equivocarse; se puede preguntar en el vacío, donde nada existe" [26].

— "Pero a esta dificultad sale al encuentro el fenómeno del *progreso* del conocimiento" [Ib].

En efecto, entre lo que se capta de hecho (obiectum) y lo que se intenta captar (transobjetivo-problema) se establece una *tensión* ("Spannungsmoment" [27]), que impele a la *adecuación* y así de la conciencia de problema resulta el progreso en el conocimiento, que va empujando hacia adelante la frontera de lo actualmente conocido, del obiectum [28].

El progreso del conocimiento nos manifiesta, pues, que no hurgamos en el vacío, sino en el ser, ya que los problemas planteados se resuelven; se pasa de lo transobjetivo a lo objetado: "Esto prueba que lo transobjetivo no era nada, sino que allí había algo que se ofrecía a la experiencia posible" [29]. Y más claramente aún: "¿Cómo nuestro conocimiento debía poder 'progresar' en un objeto, si precisamente aquello, hacia lo que el progreso se dirige, no estuviese presente? Sólo se puede penetrar en una cosa, cuando existe la cosa en la que se penetrará" [30].

---

[24] N. HARTMANN, en Das Problem der Realitätsgegebenheit, p. 13.

[25] *Bewusstsein des Transobjektiven,* N. HARTMANN, en ZUr Grundlegung der Ontologie, p. 168. En adelante citaremos con la sigla ZO.

[26] "Das Problembewusstsein kann ja irren; es kann auch ins Leere fragen, wo nichts ist." ZO 168.

[27] ME 53.

[28] ME 53, 54.

[29] ZO 168.

[30] "Wie sollte an einem Gegenstande die Erkenntnis 'fortschreiten' können, wenn eben das, worauf des Fortschritt hinausführt, nicht vorhanden wäre? Eindringen in eine Sache kann es nur geben, wo es die Sache gibt, in die eingedrungen wird", en Das Problem der Realitätsgegebenheit, p. 13.

— Este ser en sí, trascendente, es el que provoca el desequilibrio la 'Ponderanz', que inclina y desata el dinamismo de nuestro conocer; nos hace salir de nosotros y enriquecernos. La trascendencia es, pues, la *primera condición de posibilidad* de todo este proceso cognoscitivo; sin ella sería algo inexplicable [31].

Todavía presenta Hartmann una constatación más inequívoca de la trascendencia, y es la presencia de *lo irracional*. Su existencia, como ya indicábamos antes, es para él un hecho innegable. Su significación gnoseológica, decisiva. Mientras el objeto del conocimiento, dice Hartmann, pasa de lo transobjetivo a lo objetado, puede todavía creerse que tiene cierto valor la tesis correlativista; pero si lo captado es algo que excede a nuestras categorías mentales, sería un contrasentido tenerlo como correlato de nuestra mente. "Aquí debe cesar necesariamente toda dependencia del sujeto, toda relatividad al acto de conocimiento, toda correlatividad. Existe algo incognoscible, pues debe necesariamente existir independientemente del sujeto. Debe poseer un ser en sí" [32].

Ni cabe el subterfugio de considerar este irracional como algo puesto por la conciencia de una forma inconsciente, como pretendió Fichte y expuso Schelling; ya que en este caso entraría de nuevo la *dualidad* que el idealismo quería evitar. El sujeto ya no sería lo único real, sino que detrás de él se escondería otro ser real [33], con lo que el sujeto ya no sería la sola conciencia, sino algo más [Ib].

Con esto el realismo estaba bien asentado, y el idealismo batido.

§ 3.º ¿Retroceso, concesión o afianzamiento?

Gracias a estas constataciones dabá Hartmann, hasta 1931, por superado el idealismo y escepticismo. Si querían levantar cabeza, debían antes dar razón de todos los datos fenomenológicos por él acumulados. Esto no lo harían jamás.

Pero en 1931, en el discurso tenido en Halle en la reunión de la Kant-Gesellschaft, desarrolló el tema "El viraje de la filosofía actual hacia la Ontología y hacia el Realismo" [34]; y en este discurso admite que los da-

[31] "Vom Progress aus gesehen ist gerade die Transzendenz des ontologisch Realen die erste Bedingung der Möglichkeit des gnoseologischen Grundphänomens." ME 456.

[32] "... hier muss notwendig jede Abhängigkeit vom Subket, jede Relativität auf den Erkenntnisakt, jede Korrelativität wegfallen. Gibt es ein Unerkennbares, so muss dieses notwendig unabhängig vom Subjekt dastehen. Es muss Ansichsein haben." ZO 176.

[33] "... ob dieses zweite Reale 'vor' oder 'hinter' ihm liegt, macht keinen prinzipiellen Unterschied aus; das Entscheidende ist, es liegt *ausserhalb* seiner... Das Subjekt ist nicht mehr einfach das Bewusstsein, sondern mehr als dieses." ME 144.

[34] Das Problem der Realitätsgegebenheit, p. 12, conf. p.

tos acumulados en su libro 'Metafísica del Conocimiento' *podrían* no bastar y acude a otros datos, los actos emocionales. Lo mismo reemprende en su libro *Zur Grundlegung einer Ontologie*, aparecido en 1935 [35].

Hartmann quiere cerrar todo portillo al escepticismo y al idealismo; por esto admite que, en absoluto, el fenómeno que nos atestigua, la trascendencia, podría engañarnos [36], ya que no es absurdo que haya fenómenos meramente aparentes; cabe, pues, preguntarse ¿cómo se distinguen entre sí los fenómenos verdaderos y los falsos? [37] Hartmann considera innecesaria y aún ilegítima esta cuestión, pero quiere, no obstante, dar una respuesta, ya que esta respuesta es posible [38].

Ahora bien, para una ulterior justificación, no debemos quedarnos, dice Hartmann, en un plano estrictamente especulativo; hay que ensanchar el campo y abrazar los actos emocionales [39]: "En ellos aparece de forma irrecusable la trascendencia. El fenómeno nos proyecta incontenidamente sobre sí hacia fuera, manifiesta la característica trascendencia. Lo real aparece aquí bajo la forma de lo insistente, duro; de una carga; más aún, de una coacción. En esta forma no puede ya ser rechazado escépticamente. Nadie puede dudar de que se da el experimentar, sufrir, estar apretujado y sobrecargado. El fenómeno de la trascendencia es manifiestamente genuino" [40].

Hartmann, pues, busca una testificación de la realidad tan fuerte, que no deje lugar a dudas: "Man müsste sich nach einer stärkeren Gegebenheit umsehen" [41].

¿De qué se trata aquí? ¿De un retroceso? En la 'Metafísica del Conocimiento' dijo bien claramente que con la presencia de lo irracional quedaba la cuestión definitivamente zanjada. ¿Es todo esto una concesión a la escuela fenomenológica de Max Scheler? ¿O será tan sólo un modo de *afianzarse más*, sin descedirse para nada de lo dicho anteriormente?

Intentemos hacer un poco de luz sobre este punto. Para ello será

---

[35] ZO, pp. 177 y ss.

[36] Das Problem der Realitätsgegebenheit, p. 12, conf. pp. 29, 30.

[37] *Wie unterscheiden sich Realphänomene von Scheinphänomenen?*, en Das Problem der Realitätsgegebenheit, p. 2; conf. ZO 225, 186, 229, 177.

[38] Das Problem der Realitätsgegebenheit, p. 12.

[39] Idem, pp. 14, 15; ZO 225.

[40] "Sie erscheint (die Transzendenz) unabweisbar mit im Phänomen dieser Akte. Das Phänomen treibt unaufhaltsam über sich hinaus, es zeigt die charakteristische Phänomentranszendenz. Das Reale erscheint hier in der Form der Aufdringlichkeit, Härte, Belastung, ja des Zwanges. In dieser Form kann nicht skeptisch abgelehnt werden. Niemand kann zweifeln, dass es Erfahren, Erleiden, Bedrängt und Belastetsein gibt. Die Phänomentranszendenz ist offenbar eine echte." Das Problem..., p. 30.

[41] Idem, 27, conf. ZO 177.

oportuno tener en cuenta lo que algunos han opinado sobre este aspecto de la filosofía de Hartmann.

§ 4.º Polemizando un poco.

Como era de esperar, no ha faltado quien haya dicho sin rebozo que el realismo de Hartmann es meramente emocional. Esta afirmación es nada menos que de Alois Guggenberge, conocido por sus numerosas, y por lo demás, excelentes publicaciones acerca de N. Hartmann [42]. Condensando sus formulaciones, podríamos expresarlas así:

a) "El realismo de N. Hartmann es de tipo emocional" [43].

b) El significado de estas afirmaciones es que, para Hartmann, el ser no se *conoce*, sino tan sólo se '*siente*'. "Si preguntamos: cómo conocemos nosotros el ser real según Hartmann, nos aguarda la respuesta siguiente: ni una sola vez nos percatamos de la presencia del ser por medio de un acto propiamente cognoscitivo" [44].

c) Puestas estas premisas, ya se ve que, según Guggenberger, los actos cognoscitivos se moverán siempre dentro del círculo de la inmanencia, serán *meras representaciones* [45]. Pero con estas representaciones meramente inmanentes, no se alcanza directamente la realidad: "... una aproximación inmediata del conocer al ser real, no la concede Hartmann jamás' [46]. Para afirmar esto se basa Guggenberger especialmente en algunos pasajes de Hartmann en que se afirma que, entre la estructura mental y la cosa en sí, sigue una correlación no de igualdad, sino que más bien tiene mucho de símbolo [47]. De ahí la importancia según Guggenberger que para Hartmann tiene la teoría de la representación, y cómo ésta se desarrolla [48].

---

[42] Guggenbercer, Alois: *Der Menschengeist und das Sein.* Krailing vor München, 1942; *Ontologie oder Theologie als Abschlusswissenschaft? Zum Weltbild von N. Hartmann,* en "Stimmen der Zeit", 1939, págs. 78-90. Véanse además las dos restantes publicaciones que en las siguientes notas indicamos.

[43] Conf. *Das Weltbild N. Hartmanns...*, en Stimmen der Zeit, 1939, p. 23. *Zwei Wege zum Realismus,* en Revue neoscholastique de Philos, 41 (1938), p. 57, nota 28.

[44] "Wenn wir aber fragen: wie erkennen wir nach Hartmann das real Ansichseiende, dann bleibt uns die Antwort: *nicht einmal seines Vorhandenseins* werden wir durch einen eigentlichen *Erkenntniszugriff* habhaft" A. Guggenberger, en Revue neo..., página 78 (subrayamos nosotros).

[45] Stimmen der Zeit, l. c., 25.

[46] "... eine solche unmittelbare Nahestellung des Erkennens zum Realsein lässt Hartmann an keinen Punkte zu "Guggenberger", en Stimmen der Zeit, l. c., p. 25.

[47] "Denn die eigentliche, selbständige Seinshaftigkeit der Sache kann an ihrem Gegenbilde im Bewusstsein natürlich niemals wiederkehren... Das Bewusstsein kann nur die Repräsentation der Objekte umschliessen, und diese bewegen sich ganz und gar in deren verschiedenartigen, nur dem Bewusstsein eigentümlichen Symbolsystemen. Zeichensprachen, oder wie man sie sonst nennen will." ME 429; Conf. ME 297, 260.

[48] *Guggenberger,* en Revue..., l. c., p. 49.

d) Compara Guggenberger la posición de Maréchal con la de Hartmann. Ambos parten de lo inmanente; pero Maréchal, siguiendo el dinamismo del conocer, pasa de lo inmanente a lo trascendente. La inmanencia no es un obstáculo, antes lo contrario. En Hartmann, en cambio, se permanece en la inmanencia [49].

e) Al quedar Hartmann encerrado en su inmanencia, se verá, claro está, imposibilitado de penetrar en la esencia de las cosas [50]; no habrá espontaneidad con relación al objeto, sino sólo con relación a la imagen [51].

f) En consecuencia, pues, concluye Guggenberger la gnoseología de Hartmann lleva de suyo directamente al idealismo [52]. Si Hartmann permanece anclado en el realismo, se debe tan sólo a los actos emocionales. Su realismo será, pues, emocional con pleno derecho [53].

La base de todo este ataque a Hartmann, como se ve, está en la noción de representación. No sólo Guggenberger, sino también otros filósofos como G. Kuhaupt [54], y G. Söhngen [55], son de la misma opinión. Tanto para Kuhaupt como para Söhngen, la teoría de la representación hartmaniana, es el fallo radical de su gnoseología, su "Grundirrtum". "Quién como Hartmann pone la esencia del conocimiento en la formación de una representación, éste tan sólo llega a una imagen (Bild) del ser en sí, ... mientras el ser en sí permanece sin captar. Es, pues, exactamente el 'realismo' kantiano [56]. "Claro está que Hartmann admite una cierta actividad, pero no es una actividad acerca del Objeto. Se agota en la síntesis de la imagen" [57].

Todo esto, traducido en términos de la escuela, equivale a decir que, para Hartmann, la representación es 'medium quod' de nuestro conocimiento. Así se comprende la acusación de idealista al modo kantiano con que se envuelve a Hartmann.

Ahora bien, lo notable del caso es que, como el mismo Kuhaupt reconoce, Hartmann establece la teoría de la imagen, precisamente para luchar contra el idealismo, y asegurar el realismo [58].

---

[49] Idem, 63: *Gemeinsamer Ansatz ist das subjektive, innerhalb des Bewusstseins eingeschlossene Erkenntnisbild...*
[50] Idem, 8.
[51] Idem, 79.
[52] Idem, 79.
[53] Idem, 78.
[54] Hermann Kuhaupt: *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis.*
[55] Gottlieb Söhngen: *Sein und Gegenstand.*
[56] G. Kuhaupt, l. c., pp. 65, 66.
[57] "Aber sie ist keine Aktivität gegen den Gegenstand. Sie erschöpft sie in der Synthese des Bildes." Kuhaupt, l. c., p. 64.
[58] Idem, p. 65.

Y esto sólo basta para que nos animemos a recapacitar un poco sobre el sentido que en Hartmann pueden tener las frases que dan pie a tamaña acusación.

No hay duda que Hartmann *dice* lo que sus opositores *alegan*. Pero tal vez no sea tan claro lo que con tales afirmaciones *quiere decir*. Hartmann no es un autor sistemático; además se mueve, como ya anotamos antes, en un ambiente de *reacción*, de polémica. Es preciso tener siempre presente a quién se alude, o qué es lo que se pretende. Además deben examinarse las afirmaciones *todas*, sin dejar al margen las que no convienen... Si no se tienen en cuenta estas precauciones, es muy fácil que en la lectura de Hartmann nos engañemos, entendiendo e interpretando sus frases en un sentido bien diverso del que el propio Hartmann deseaba insinuarnos.

Pues bien, en el caso presente creemos sinceramente que estas normas simples de hermenéutica no se han observado escrupulosamente. Así se ha llegado a conclusiones tan sorprendentes como hacer de Hartmann un idealista, y luego, consecuentemente, un realista emocional.

Es verdad que Hartmann no parece siempre consecuente en sus afirmaciones, precisamente por el afán polémico; pero creemos que en conjunto su línea de pensar es uniforme y suficientemente clara. Intentemos, pues, algunas puntualizaciones históricas y gnoseológicas que nos ayuden a precisar mejor.

§ 5.º Puntualizaciones histórico-gnoseológicas.

No se puede olvidar que Hartmann detesta el idealismo marburgués que un tiempo defendió. La realidad de lo irracional le ha anclado en el realismo. De ahí la notable profesión de realismo con que encabeza su Metafísica del Conocimiento, arriba mencionada [59]. La intención de Hartmann es clara: evidenciar, conforme a la fenomenología y contra los idealistas y el mismo Husserl, que el 'Gegenstand' no se resuelve en una mera imagen intencional. Por esto, basado en finos análisis (en parte reproducidos arriba), insiste mucho en que, si bien es verdad que nosotros sólo conozcamos el objeto *en cuanto se nos representa*, no obstante *sería falso* afirmar que *sólo conocemos la representación del objeto*: "Es enteramente verdad que yo sólo conozco un ente en cuanto se me aparece. Pero sería falso si se da a esta afirmación una forma negativa: que

[59] ME, p. 1.

el ser en sí no es cognoscible" [60]. La verdad, prosigue Hartmann, es precisamente todo lo contrario; lo que yo conozco no es la representación, sino el objeto en cuanto se me presenta: "Precisamente el ser en sí es lo que aparece en el fenómeno. De otra manera sería el fenómeno (la manifestación) un fenómeno sin contenido, vacío" [61].

Para Hartmann, si no queremos resolver el 'Gegenstand' en un mero objeto intencional, si se quiere conservar la dualidad real entre el sujeto y el 'Gegenstand', hay que concebir el conocer como una representación. Por esto afirma taxativamente: "Que el conocimiento no sea un crear originario, sino enteramente una representación imitadora, en esto sólo prejuicios idealistas pueden ver funestas consecuencias" [62].

Representar, pues, para Hartmann sólo *quiere* significar que el conocimiento no anula la trascendencia óntica. Hartmann tiene siempre ante los ojos la tesis correlativística marburguesa y recalca siempre esta real independencia del 'Gegenstand'. Así en uno de sus últimos escritos dice: "El conocimiento es siempre trascendente, lo que le importa es siempre el 'Gegenstand' tal como él es, y no como es pensado" [63]. La dualidad real no se anula *ónticamente* jamás [64]. Este y no otro es el sentido de la famosa representación hartmaniana.

Más aún, en su libro *Zur Grundlegung der Ontologie*, completa, o mejor, expresa de una manera muy feliz el resultado de sus análisis fenomenológicos, cuando dice: "El fenómeno del conocimiento es de tal naturaleza, que sobrepasa su carácter de fenómeno... Pertenece a la esencia del fenómeno, en cuanto tal, que se trascienda a sí mismo, y deje aparecer su contenido como algo sobrefenomenal". Con esto parece que queda muy bien expresado el carácter trascendente del conocimiento y el papel puramente de mediador que hace la imagen [64 bis].

Esto supuesto ya se deja ver que para Hartmann el "Bild", la ima-

---

[60] ZO 18: "Dass ich ein Seiendes nur insoweit erkenne, als es mir erscheint, ist demnach vollkommen wahr... Und er wird unwahr, wenn man ihn ins Negative wendet: das an sich Seiende sei nicht erkennbar. Anders wäre ja die Erscheinung leerer Schein".

[61] "Vielmehr eben das an sich Seiende ist das Erscheinende in der Erscheinung. Anders wäre ja die Erscheinung leerer Schein." ZO 18.

[62] "Dass die Erkenntnis dann kein ursprüngliches Erschaffen sondern durchaus nachbildende Repräsentation ist, darin kann nur idealistische Voreingenommenheit eine missliche Konsequenz erblicken." ME 285.

[63] Kleinere Schriften, I, 129.

[64] *Das Gegenüber von Gegenstand und Vorstellund wird niemals aufgehoben*, Kleinere Schriften, I, 155.

[64 bis] "Das Erkenntnisphänomen ist so geartet, dass er seinen Phänomencharakter überschreitet... Es gehört also zum Wesen des Phänomens überhaupt, dass es sich selbst transzendiert', seinen Inhalt als einen überphänomenalen erscheinen lässt." ZO 166.

gen, no será jamás 'medium quod' como en el idealismo aún kantiano. Esto lo afirma expresamente Hartmann. El 'Bild' no se conoce, sólo el 'Gegenstand' [65].

Más aún, no sólo no es medium quod, sino que Hartmann nos dice con toda la claridad deseable que es 'medium quo', o 'in quo'. El texto es importante: "Das Bewusstsein 'hat' zwar seine Vorstellung des Gegenstandes, *'erfasst' aber nicht sie,* sondern *nur in ihr* und *gleichsam durch sie hindurch* den Gegenstand *selbst.* Die Vorstellung bleibt also unbemerkt, sie verschwindet gegen das Gewicht des Gegenstandes, sie ist nur ein *Medium der Gegenstandserfassung,* ist für den auf die Sache eingestellten Blick *durchsichtig*" [66]. Realmente es difícil tergiversar este texto; se nos dice en él que la imagen no es el término de nuestro conocimiento; que es algo transparente (durchsichtig), que en ella (in ihr) y por decirlo así a través de ella (gleichsam durch sie hindurch) se capta el objeto mismo...

Creemos que con estas puntualizaciones aparece claro que Hartmann está en el polo opuesto del fenomenismo kantiano. Por esto puede afirmar que nuestros conceptos tienen valor real, que captan las notas del ser real: Los conceptos "nos dicen con entera claridad algo sobre las cosas...; nos dicen las determinaciones fundamentales de los objetos a los que se refieren" [67]. Más aún, Hartmann admite que nuestra mente es capaz de captar los conceptos universales, la esencia de las cosas, y esto de una manera casi intuitiva, que él apellida "inneres Schauen" [68]. "Se trata de la capacidad del sujeto de captar en sí mismas las relaciones esenciales de lo real" [69].

Así las cosas, se comprende bien que Hartmann persiga incansablemente el nominalismo y el positivismo; los ataca precisamente porque, según sus doctrinas, se debe permanecer en la mera superficie, en lo puramente fenoménico: "Permanecer en los fenómenos es la muerte de toda penetración más profunda, el abandono de los problemas propiamente filosóficos" [70].

Ciertamente que Hartmann insiste en una cierta *receptividad* y *pasividad del sujeto,* pero hay que entender qué es lo que con esto pretende;

---

[65] ZO 162.
[66] ZO 271.
[67] Aufbau der Realen Welt, p. 5.
[68] ME 512. Conf. 511.
[69] "In ihm handelt es sich... um die Fähigkeit des Subjektes, die Wesenszumsammenhänge des *Realen* rein in sich zu erfassen. ME 333.
[70] "Das Stehenbleiben bei ihnen ist der Tod alles tieferen Eindringens, die Preisgabe der eigentlich philosophischen Probleme." ZO 234.

así dice Hartmann: "No quiere decir ello que sea pasivo. Su captar aprehensivamente el objeto puede encerrar espontaneidad. Pero esta espontaneidad no se extiende al objeto *como tal*, quien *al ser aprehendido* no sufre por esto *variación alguna*, sino a su imagen en el sujeto. En la estructuración de la imagen, es decir, en su propio contenido objetivo, puede muy bien tener su parte creadora... Pero su comportamiento *frente al objeto mismo* es puramente *receptivo, es decir, precisamente captador* (eben ein 'Efassendes'). *El sujeto en modo alguno determina al objeto*, sino tan sólo el objeto al sujeto" [71].

La lectura atenta de este texto básico indica claramente cuál es la intención de Hartmann, y qué es lo que está persiguiendo: Está atacando la actividad, espontaneidad *creadora de los idealistas;* el que el sujeto determine al objeto; por esto acentúa la nota de pasividad del sujeto, y sólo concede espontaneidad frente a la imagen en su elaboración; pero él mismo ha cuidado de decir que este comportamiento apellidado pasivo, *equivale a captar* 'eben ein Erfassendes'; en Hartmann captar es siempre captar lo trascendente [72]. Si no se tiene presente todo esto, se deducirá de la pasividad y receptividad del sujeto su cerrazón a lo trascendente, y su permanecer envuelto en meras imágenes, y el no poder llegar jamás a la realidad en sí misma. Esto es lo que afirmaban Söhngen, Kuhaupt y Guggenberger. Pero ya hemos visto con qué poco fundamento.

Otra piedra de escándalo era la denominación de *símbolo* que Hartmann aplica a veces a los contenidos mentales en relación con la realidad concreta. Pero, una vez más, aquí se toma la expresión símbolo fuera del contexto y de la intención. En el fondo Hartmann sólo quiere recalcar una vez más la *dualidad* entre sujeto y objeto, y, sobre todo, la *inadecuación* de nuestro conocimiento, que jamás nos da perfectamente toda la realidad hasta sus últimos pormenores. La acusación de Guggenberger tendría cierto valor si la imagen fuese 'id quod cognoscitur', pero ya hemos visto que no es más que un puro medio. En cuanto a la inadecuación misma es un hecho admitido por todos, algo tradicional, como es sabido.

Creemos que las consideraciones anteriores pueden arrojar luz sobre toda esta problemática en el pensamiento de Hartmann.

Con todo, a nuestro modo de ver, el error básico de interpretación

---

[71] ME 47.

[72] ZO 161: "Das Erfassen drückt vielmehr die Transzendenz aus, das Haben nur ein immanentes Bewusstseinsverhältnis ist".

estriba en una equivocada valoración del sentido de la gnoseología hartmaniana. Expliquemos un poco este aserto.

En general se parte del supuesto que Hartmann pretende establecer sólidamente una gnoseología, que sirva de apoyo a una ontología. Por esto Guggenberger compara la postura de Hartmann con la de Maréchal, y cree ver un punto de partida común en los dos, es decir, la inmanencia; a partir de ella se ha de garantizar la trascendencia, y así la estructuración de una ontología.

A primera vista la filosofía de Hartmann puede parecer que siga este cauce común. No obstante, a poco que se reflexione sobre sus obras se advertirá que su enfoque es muy otro. No pretende estructurar una gnoseología, y sobre ella, como base, la ontología; sino más bien lo inverso; esto lo dice y repite en casi todas sus obras: "... un estudio teorético de la relación cognoscitiva, debe retroceder hasta lo más íntimo, debe buscar comprender la esencia gnoseológica de la relación sujeto-objeto *basándose* en su esencia *ontológica*..." [73]. "El problema gnoseológico envuelve el ontológico, y sin su estudio no se puede tratar" (Ib.). "La precedencia de la ontología frente a la gnoseología no es algo establecido teóricamente, sino el orden natural. El conocimiento de suyo se encuentra dirigido al ente. El enfoque gnoseológico es artificial (künstlich), no el enfoque ontológico" [74].

La razón de este proceder es la ineludible exigencia de no traicionar la realidad que se nos impone; somos conscientes de que el ser es el que dicta las leyes al conocer y no viceversa: "La consideración ontológica muestra... que el conocimiento junto con su objeto viene condicionado por el mundo que los soporta y envuelve" [75].

Es cierto que Hartmann habla alguna vez de una mutua implicación de la teoría del conocimiento y la ontología [76], pero ante todo quiere recalcar la necesidad de *no aislar* la teoría del conocimiento de su base y raíz ontológica.

En este punto, además, se nota una cierta evolución en Hartmann. Comenzó su obra realista con la metafísica del conocimiento; era su alegato contra Marburgo. Pero al final de su vida, al resumir toda su filosofía, da cuenta sistemáticamente de sus obras, y deja en último lugar la primera, o sea la Metafísica del Conocimiento, y la razón que insinúa es que el problema del conocimiento es sólo uno de tantos problemas

---

[73] ME 176.
[74] ME 177. Conf. ME, cap. I, cap. 23, cap. 30 c.
[75] ME 307.
[76] "Erkenntnistheorie und Seinstheorie stehen in Wechselbeziehung." ME 306.

metafísicos [77]. Buena prueba de este enfoque es su último escrito, elaborado en 1949, poco antes de su muerte. Su sólo título es ya significativo: *Erkenntnis im Lichte der Ontologie* [78]. A la luz de la ontología cree Hartmann se ha de enfocar la relación cognoscitiva.

Se comprende, pues, que Hartmann diga explícitamente: "la idea tan amada, de que el sujeto está primero encerrado en sí mismo, y sólo luego debe salir de sí para obtener la conciencia de la realidad... no es ciertamente mía" [79].

Ni se trata aquí de meras preferencias. Es toda una postura filosófica: Hartmann es partidario de la 'intención recta'. Acepta desde un principio el testimonio de los fenómenos sobre la trascendencia, ya que no tiene prejuicio alguno sistemático que le lleve a no ver la realidad tal como nos es dada. Para Hartmann esto es un hecho. Para hacer inteligible este hecho, Hartmann postula varias condiciones de posibilidad: sujeto y objeto deben ser homogéneos, deben pertenecer a la misma esfera del ser [80]. Debe haber una imagen 'Bild' del objeto en el sujeto. Ha de haber identidad parcial entre las categorías del ser y del conocer [81], etc. Todo esto es necesario para poder explicar los fenómenos. Ni quiere bajar a más pormenores. El *cómo* de la representación ("Wie") le tiene sin cuidado dada su posición no gnoseológica sino metafísica. Claramente lo dice: "Estas determinaciones no son una aclaración, o siquiera una teoría de la conciencia. Tan sólo dan un *esquema* de su *posición ontológica*... La representación es el esquema de la relación con lo conocido. Cómo se llega a originar, es otra cosa diversa, independiente. Su originación a partir de ciertas condiciones puede ser algo profundamente irracional" [82].

Así las cosas, nos parece poco probable la afirmación de Guggenberger de que lo que más interesa a Hartmann es aclarar el 'cómo' ("Wie") de la representación.

Es cierto que lo que Hartmann nos dice de la imagen es algo muy primitivo, y que deja muchos puntos al aire. Pero hay que tener en cuenta lo dicho, a saber, que él no pretende aclarar esto.

---

[77] N. HARTMANN, en Ziegenfuss, p. 466.

[78] Kleinere Schriften, pp. 122 y ss.

[79] Das Problem der Realitätsgegebenheit, p. 90: "Die beliebte Vorstellung, als wäre das Subjekt zuerst einmal in sich gefangen und müsste dann erst ausbrechen, um ein Realitätsbewusstsein zu gewinnen... ist die meinige nicht".

[80] Cf. J. ARAGÓ, en PENSAMIENTO, l. c., pp. 160 y ss.

[81] Idem, 161 y ss.

[82] "Diese Bestimmungen sind keine Erklärung oder auch nur eine Theorie des Bewusstseins. Sie geben nur ein Schema seiner ontologischen Stellung... Repräsentation ist das Schema der Beziehung zum Erkannten. Wie sie zustande kommt, ist davon unabhängig... Ihr Hervorgehen aus Bedingungen kann tief irrational sein." ME 202.

Teniendo en cuenta esta postura de Hartmann un tanto alejada de la gnoseología, y sobre todo lo anteriormente declarado sobre su afán de ir desmontando los presupuestos idealistas, basándose en la fenomenología, creemos que se puede comprender mejor su pensamiento sin desfigurarlo. Creemos también haber respuesto suficientemente a las principales acusaciones que Guggenberger dirige a Hartmann y antes hemos reseñado.

Esto supuesto, brota, con todo, espontáneamente la pregunta: ¿Si según lo explicado, Hartmann llega al ser en sí, por qué ha de recurrir a los actos emocionales para asegurar su realismo? ¿Qué sentido tiene su realismo? ¿Es un realismo emocional, o no? Este es cabalmente el tema que queremos estudiar en este trabajo.

§ 6.º ¿Realismo emocional en N. Hartmann?

Para poder juzgar bien esta cuestión, conviene primero precisar qué es lo que normalmente se entiende por realismo emocional.

Por realismo emocional (también llamado irracional), suele entenderse aquella doctrina según la cual la realidad de las cosas nos es transmitida *no por actos intelectuales*, sino por actos emocionales o por nuestra actividad, nuestro trabajo.

Este es el caso de Maine de Biran. Para él la experiencia de nuestros actos volitivos, o sea el "effort", es el hecho primitivo y fundamental; los procesos cognoscitivos son algo ulterior y secundario, que no alcanzan a expresar toda la riqueza interior del hombre. Pero esta experiencia íntima del "effort", no es una sensación [83], ni un conocimiento intelectual, sino más bien una como intuición sentimental: "La force, la causalité interne, la libre activité, comme l'existence personelle qu'elle constitue, n'est qu'une aperception première, immediate, *un fait de sentiment*" [84].

Si el hecho primitivo y básico no es un acto de conocimiento, se comprende que M. de Biran critique a Descartes, que pone el punto de partida en su "cogito ergo sum". Ahora bien, según M. de Biran este entimema contiene una falacia, pues se pasa del *mero acto* de pensar a una *substancia* pensante, elemento inédito que no estaba contenido en la noción de acto pensante, que como tal es algo necesariamente movible, va-

[83] *Maine de Biran*, Oeuvres inédites publiée par E. Naville, París, 1859, t. I, páginas 36-39, 42-45.

[84] Ibid., t. III, p. 409; conf. pp. 438 y ss.

riable... [85]. Esto no es posible, prosigue M. de Biran, en virtud de un nexo cognoscitivo; hay que recurrir a otra vía, es el camino del sentimiento: "Nous n'apercevons pas l'être substantiel, mais nous croyons qu'il est; et nous le croyons immediatement et nécessairement sans aucun acte de raisonement. Le *donc je suis* qui conclut de la pensée actuelle l'être absolu de la chose pensante, est une pure illusion logique" [86]; "... mais pour que la substance sentante reste identique dans le fond de son être absolu, ne faut-il pas encore qu'elle se sente ou se sache rester, ou qu'elle ait le sentiment d'elle-mem comme restant? Si l'on en convient, comme on ne peut s'en dispenser..." [87]. Por esto formula así M. de Biran su primer principio psicológico: "Le faît primitif de conscience, qui sert de base à la science de l'homme, est tout entier dans le sentiment simple et identique d'un rapport de cause à efet" [88].

Así se comprende también que Maine de Biran, para llegar al mundo exterior, no se apoye en un razonamiento causal, sino en el mismo nexo emocional, que detecta el mundo como algo que se nos opone, resiste a los esfuerzos de nuestro querer [89].

Está claro, pues, que para M. de Biran la estructura relacional humana se construye fundamentalmente por el sentimiento y sólo como algo ulterior y secundario por el conocimiento: "... mais avant la notion [de cause] est le sentiment immediat de la force, et ce sentiment n'est autre que celui de notre existence mêmê dont celui de l'activité est inséparable" [90]. Estamos, pues, ante una vía doble y con clara independencia.

Maine de Biran es el primero en trazar esta postura voluntarística de una manera sistemática. Por este camino le seguirán, con estrecha dependencia Dilthey y especialmente Max Scheler, que le cita muchas veces" [91].

Algo semejante enseña W. Dilthey. Según él la realidad nos viene dada por la resistencia que nuestra voluntad encuentra, es decir, por la experiencia de los estados de la voluntad, "Willenszustände" [92].

---

[85] "Il y a lieu à demander d'où vient cet élèment, ce principe synthétique. Comment vient-il s'ajouter au fait de conscience et sur quel fondament effirme-t-on de l'âme quelque chose de plus que la pensée actuelle, c'est-a-dire l'existence sentie, *moi* présent?" Ibíd., p. 420.

[86] Ibíd., 433.

[87] Ibíd., 425.

[88] Ibíd., 446.

[89] Ibíd., 409 y ss.; 446 y ss.

[90] Tomo I, p. 47.

[91] Max Scheler, en Erkenntnis und Arbeit, pp. 468, 472, 473..., etc.

[92] W. Dilthey, en Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt, p. 102.

Así las cosas, se comprende que llegue Dilthey a la convicción de la realidad del mundo no por medio de un proceso intelectual, basado en el principio de causalidad, sino de otra manera, a saber, por una vía de tipo voluntativo-emocional: "Yo explico la creencia en el mundo exterior, no por un complejo cognoscitivo, sino por un complejo vital de instinto, voluntad y sentimiento cuyos procesos vienen a equivaler a los actos intelectuales" [93]. Más aún, sólo así se llega a una plena seguridad: *Nur für den Willen, ist das Selbst und das Andere beides als Erfahrung gegeben* [94]. Esta es la razón por la que para Dilthey el mundo "nos es dado como vida y no como representación [95].

Tenemos, pues, también aquí claramente señalada la doble fuente independiente de nuestro saber, tesis típica de los voluntaristas.

Mucho más decidido aún es el realismo irracional de M. Scheler. Conocida es ya su teoría de que las esencias se captan por el entendimiento en un modo semejante al de la intuición fenomenológica husserliana; la existencia, en cambio, es captada por la voluntad y sólo por ella, ya que, "el correlato a todos los actos intelectuales posibles es cabalmente de una manera exclusiva la esencia *(Sosein)* y jamás la existencia *(Dasein)* [96]. Hay que recurrir, pues, a la voluntad para que se nos abra esta faceta del ser: "Lo que nos da la existencia (Realidad) es la vivencia de la *resistencia* que ofrecen las esferas del mundo ya descubiertas, pero una tal resistencia sólo se da para nuestras *tendencias*, para nuestra vida *impulsiva*, para nuestro impulso vital central" [97].

Para M. Scheler, pues, la palabra 'realidad', tiene el sentido de vivencia de una resistencia; vivencia que él tiene buen cuidado de deslindar de todo aspecto intelectual: "Ser-real (Realsein) no es ser objeto del conocimiento (Gegenstandsein) o correlato de cualquier acto intelec-

---

[93] "Ich erkläre den Glauben an die Aussenwelt nicht aus einem Denkzusammenhang, sonder aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegeben Zusammenhang des Lebens, der dann durch Prozesse, die den Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt wird." Ibid., p. 95.

[94] Ibid., p. 137. (El subraydo es de DILTHEY mismo.)

[95] W. DILTHEY, en Einleitung in die Geisteswissenschaften Gesamelte Schriften B. I, Vorrece s. XIX. "Sonach als Leben, nicht als blosses Vorstellen."

[96] *Das Korrelat aller möglichen intellektuallen Akte ist ya eben ausschliesslich das* Sosein *und niemals das* Dasein, M. SCHELER, en Erkenntnis und Arbeit, p. 473. [Dentro del volumen *Die Wissenformen und die Gesellschaft.*] Leipzig, 1926. Conf. ibídem, p. 279. La misma idea viene expresada también en otras obras suyas, especialmente en su último escrito, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pp. 53-54. Edición Nynphenburger Verlagshandlung. München, 1949.

[97] "Was und das Dasein (Wirklichkeit) gibt, das ist vielmehr das Erlebnis des *Widerstandes* der schon erschlossenen Weltsphäre, und diesen Widerstand gibt es nur für unser strebendes, für unser *triebhaftes* Leben für unseren zentralen Lebensdrang." Die Stellung des Menschen im Kosmos, p. 54.

tual, sino más bien es la vivencia de una resistencia frente a nuestra espontaneidad originaria" [98]. Por esto M. Scheler hace suyo el punto de vista de W. Dilthey, según el que esta resistencia es una genuina *vivencia volitiva* [99]. Con todo reprocha M. Scheler a Dilthey el tomar la noción de 'voluntad' en un sentido estricto—voluntad humana consciente— [100]; Scheler toma la voluntad en un sentido dinámico amplio que equivale a todo lo espontáneo vital, como queda claro por las frases antes aducidas.

Así las cosas, no nos sorprenderá la siguiente afirmación de M. Scheler: "La realidad es algo tan incaptable para el entendimiento como los colores para el oído, o el número tres para el gusto o el olfato" [101].

Consecuente con este enfoque, tampoco admitirá M. Scheler que la realidad del mundo exterior nos venga dada por una deducción causal, sino por la vivencia del impacto que las cosas dejan sobre nuestra voluntad y nuestros instintos [102].

Dentro de esta concepción se comprende, pues, que para M. Scheler la inteligencia sola, nos deje inermes y desorientados ante la vida y sea preciso recurrir a fuentes irracionales para suplir esta grave defienciencia. Así la 'voluntad' nos dará la existencia de las cosas y el sentimiento nos acercará a los valores; esto último es posible ya que para M. Scheler el sentimiento es no sólo intencional, sino que goza además de una clara función cognoscitiva [103].

Con esto creemos quedan bien patentes las fuentes de conocimiento irracionales (voluntad-sentimiento) independientes del entendimiento que postulan los defensores del realismo irracional y emocional.

Queda, pues, bien claro lo que se entiende por realismo emocional; ahora bien, este realismo así entendido, es el que según Guggenberger sostiene N. Hartmann, como ya antes expusimos. Recordemos sólo al-

---

[98] "Realsein ist nicht Gegenstandsein, oder das identische Soseinskorrelat aller intellektiven Akte, es ist vielmehr *Widerstandsein* gegen die urquellende Spontaneität, die im Wollen, Aufmerken jeder Art ein und dieselbe ist." Erkenntis und Arbeit, p. 461.

[99] "Mit besonderen Klarheit hat er erkannt [DILTHEY], dass das Erlebnis von Widerstand eine echte Willenserfahrung ist." Ibíd., 462-463.

[100] Erkenntis und Arbeit, p. 470.

[101] "... dieses Realsein... ist allen, was wir unser intellektuelles, vorstellendes, denkendes Verhalten nennen und allen seinen möglichen inhalten und Gegebenheiten so unerreichbar wie die Farbe dem Hören, die Zahl drei dem Schmecken und Riechen." Erkenntnis und Arbeit, p. 462.

[102] "Nich ein Schluss führt z. B. Realsetzung der Aussenwelt..." Die Stellung des Menschen im Kosmos, p. 54.

[103] "... hier ers gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion..." M. SCHELER, en Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4 Aufl. Franke Verlag Bern., 1954, p. 271.

guna de sus afirmaciones: "El ser no se conoce jamás, sólo se *siente*...", "ni una sola vez nos percatamos de la presentación del ser por medio de un acto propiamente cognoscitivo" [104].

Así las cosas viene ya la pregunta concreta: ¿Es Hartmann realista emocional, o no? Para responder dejemos que hablen los mismos textos.

Para Hartmann, tanto los actos cognoscitivos como los emocionales, son trascendentes [105]. Tanto es así que, *no cabe un más y menos;* algo así como si los actos intelectuales fuesen trascendentes, pero en un grado menor; no, para Hartmann en este punto *no hay gradación alguna*. Lo que varía es la fuerza con que esta trascendencia se nos presenta en los actos meramente intelectuales, y en los que Hartmann llama emocionales, pero no la trascendencia misma o captación de lo real independiente [106].

Para Hartmann lo que nos viene dado por los actos emocionales, *es el mismo mundo* que se capta por los actos intelectuales; es la misma realidad: "Erfahrenes und Erlebtes ist grundsätzlich sehr wohl erkennbar" [107] "... Los objetos de la experiencia (emocional) *son con todo al mismo tiempo* objetos de un conocimiento posible" [108]. Todo lo captable por los actos emocionales es también cognoscible.

Más aún, aquellos actos que comúnmente se tiene por eminentemente emocionales, como son los profundamente sentimentales, estos actos, Hartmann los excluye en la confirmación de su realismo; ¿razón?, se da cuenta, con gran sentido psicológico, que estos actos de sentimiento no son *directamente* trascendentes: "Precisamente los actos de puro sentimiento, aquellos que tienen un peso predominante de humor-afecto, estos tales, en manera alguna son trascendentes" [109].

Recordemos además lo anteriormente expuesto: los actos de conocimiento no se detienen en la imagen; ésta no es medium quod, sino in quo, o quo. Sintetizando todos estos elementos, veremos que la postura de Hartmann está bien lejos de parecerse siquiera a la de Dilthey y, sobre

---

[104] Conf. más arriba, nota 44.

[105] ZO 177.

[106] "Diese Stufenfolge der Phänomentranszendenz ist natürlich *keine solche der Akttranszendenz*. Letztere lässt kein Mehr und Weniger zu, nur ihre Gegebenheit im Aktphänomen ist verschieden. Denn diese Verschiedenheit ist identisch mit der Abstufung im Gewicht der Realitätsgegebenheit." N. HARTMANN, en Das Problem der Realitätsgegebenheit, p. 30.

[107] ZO 221.

[108] "... die Gegenstände solchen Erfahrens (emotionales Erfahrens) sind deswegen dochzugleich Gegenstände möglicher Erkenntnis 20.223."

[109] "Gerade die reinen Gefühlsakte, diejenigen mit vorwiegendem Stimmungscharakter, sind keineswegs transzendent." Das Problem..., p. 16.

todo a la de M. Scheler, para quien el ser *sólo* se capta con el sentimiento.

La consecuencia de todo esto es que Hartmann en manera alguna puede ser tenido como realista emocional [110].

Así las cosas, ¿qué sentido puede tener en Hartmann su recurso a los actos emocionales para cerrar todo portillo al escepticismo? ¿Por qué recurre a ellos para distinguir un fenómeno verdadero de uno falso, para no poder dudar de la trascendencia? ¡Cabalmente todo esto es lo que ha dado pie a muchos para declararlo, sin más, realista emocional! Intentemos progresar metódicamente en este problema, delimitando bien las diversas cuestiones aquí implicadas, a fin de hacer plena justicia a todos los textos, sin olvidar los dificultosos.

§ 7.º Ensayo de una posible interpretación.

Las palabras tienen un sentido consagrado por el uso cotidiano, por esto nos entendemos. Pero a veces acontece que, bajo el sonido externo se cobija una realidad un tanto diversa; algo así como el cangrejo ermitaño que habita en casa ajena. Entonces surge la disputa y no nos entendemos... Ya el viejo Sócrates advirtió este fenómeno y con su precioso arte de matización y concretización definitoria logró aclarar cuestiones embrolladísimas.

Yo tengo para mí que en el caso presente ocurre algo semejante. Sin llegar a un corrimiento total de conceptos, si hay una cierta inadecuación. Precisemos, pues, qué entiende aquí Hartmann por actos intelectuales.

El acto intelectual se puede tomar de una manera "pura", aislada, "como prescindiendo del correspondiente envoltorio de actualidad" [111]. Es un aislamiento artificial "künstlich" [112]. Es un modo de considerar el objeto a distancia, friamente, como tema de estudio; es el aislamiento propio de la ciencia [113]. Este aislamiento en sí es bien legítimo [114], y Hartmann lo usará ampliamente en su análisis categorial. Pero este ais-

---

[110] En este punto, pues, disentimos plenamente de A. Guggenberger y aun de J. de Vries. Acerca de Vries conf. Scholastik, 1942, pp. 321 y ss., y Pensar y Ser, pp. 160 y siguientes.

[111] Das Problem..., p. 15.

[112] ZO 227.

[113] ZO 177.

[114] Das Problem..., p. 31.

lamiento, en sí legítimo, es *menos* apto para convencer al escéptico (aunque de suyo suficiente) [115].

Ahora bien, tomado así el acto de conocer, aislado, puro, en estas circunstancias, se obscurece su mensaje de trascendencia: "Se separa el conocimiento de sus conexiones, se lo toma como algo puro, apoyado en sí mismo, se le aisla así, artificialmente, y entonces viene a ser incomprensible su nota básica, el captar los entes" [116]. O como dice gráficamente en otro lugar: "El conocimiento tomado así aisladamente, sería blanco demasiado fácil del escepticismo" [117]. En estos casos, debido al aislamiento, puede entrar la tentación de considerar el objeto como *mero* objeto, como algo que nace y muere con el mismo acto de conocer [118], o sea, cabe el peligro, ilegítimo pero real, de desvalorar el fenómeno y considerarlo según la tesis correlativística idealista.

Esto es lo que Hartmann entiende por acto de conocer *como contrapuesto* a los actos emocionales.

Pero esta forma de conocer "pura" es "un caso relativamente raro" [119]. En nuestra vida ordinaria, no ocurre así; nosotros estamos situados en el mundo, y consideramos las cosas, no meramente como un "objeto", sino como algo que nos pertoca, que nos atrae o nos molesta; algo que hemos de sobrellevar o hemos de superar [120]; o, como dice y subraya en otro lugar: "Los objetos son en primer lugar, no precisamente algo que debamos conocer, sino algo que prácticamente nos afecta" [121]. Así por ejemplo "Primero se nos ponen delante las personas como "fuerzas" con las que hemos de contar, pactar, ir pasando, o luchar" [122]. "En este caso se podrá sí seguir llamándolos "objetos", pero más bien objetos de nuestro amor u odio" (Ib.). Por supuesto, estas personas también pueden

---

[115] "Die Transzendenz der Erkenntnisakte nämlich ist zwar aus seinem eigenen Phänomen sehr wohl zu "erkennen", aber nicht *unbedingt* zu erweiseen." "... so weist schon deutlich der Erkenntnisakt—und zwar in der blossen Analyse seines Phänomens—auf ein Seinsverhältnis hinaus", en Das Problem..., pp. 13 y 30.

[116] "Löst man sie aus diesen Zusammenhang heraus, fasst man sie als etwas rein auf sich Gestelltes, so isoliert man sie künstlich und macht das Grundphänomen in ihr, das Erfassen des Seienden, unverständlich." ZO 227.

[117] "Gegen ihn als isoliert genommen, hatte die Skepsis ein zu leichtess Spiel." ZO 177.

[118] Das Problem..., p. 13.

[119] Ib., p. 15.

[120] "Denn eben die Gegenstände sind in erster Linee nicht etwas, was wir erkennen, sondern etwas was uns praktisch "angeht", mit dem wit uns im Leben "Stellen" und. auseinadersetzen müssen, womit wir "feting" werden müssen, was wir benutzen, überwinden oder ertragen müssen." Das Problem..., p. 15, ZO 183 y ss.

[121] "Die Gegenstände sind in erster Linie nicht etwas, was wir erkennen, sondern etwas, was uns praktisch angeht." ZO 187.

[122] "Denn zunächst treten Personen uns als Mächte gegenüber, mit denen wir rechnen, paktieren, auskommen oder kämpfen müssen." ZO 187.

llegar a ser "objetos" en sentido propio, o sea científico; pero en todo caso esto es algo ulterior, ni siempre en la práctica se llega a esta consideración aislada [123]. Este caso de las personas no es un caso único, lo mismo ocurre con todos los otros objetos. En todos estos casos la conciencia emocional forma como la *base*, el conocimiento científico, aislado, viene luego: "la conciencia emocional de la realidad está en el fundamento. Enlazado con el conjunto vital se inserta el conocimiento" [124].

Nótese que esta toma de distancia, este modo de considerar científico las cosas, muchas veces equivale a una consideración *expresamente refleja:* "Para quedarse confuso, perplejo, no hay que aguardar hasta que la contradicción *como tal (als solches!)* sea conocida" [125]. Asimismo, las consecuencias de mis actos las experimento, aunque no las conozca *como tales*, es decir, *como consecuencias de mi anterior proceder* [126]. Esta reflexión podrá hacerse ciertamente, pero es algo ulterior basado en el acto directo, espontáneo [127].

Hartmann quiere hacer resaltar que en nuestros actos *normales*, es decir, *predominantemente directos*, el conocimiento no se halla aislado, sino al contrario, enraizado. Esta radicación, y como encuadramiento de nuestro conocer, es lo que Hartmann quiere subrayar. Este marco ambiental que sirve como de envoltorio a nuestros actos cognoscitivos es lo que les da una drasticidad superior; gracias a ellos el testimonio de la realidad adquiere una fuerza irrecusable.

Hemos dicho que se trata de un encuadramiento. Ni es esta una frase meramente ornamental, si no expresa una realidad que en el asunto que nos ocupa es de gran importancia. En efecto, recordemos que los realistas emocionales auténticos ponen dos fuentes de conocimiento: entendimiento y voluntad-emoción; cada una de estas fuentes sigue su camino, alcanza objetos tan diversos como el oído los sonidos y el ojo los colores, permaneciendo al mismo tiempo al modo de compartimientos estancos, ya que entre ambos no hay comunicación (al menos directa).

---

[123] "So können z.B. Personen freilich auch Erkenntnisgegenständ werden. Nur kommt es im Leben meist nich dazu. Die Distanz, das unbeteilgt Gegenüberstehen und Eindringen ist so leicht nicht aufzubringen, muss der Aktualität erst abgerungen werden." ZO 187.

[124] "Das emotionale Realitätsbewusstsein ist das zugrundeliegende. Einbezogen in den Lebenszusammenhang setzt die Erkenntnis ein." ZO 187. Conf. 20.224.

[125] "Das Betroffensein wartet nicht ab, bis das Widerfahrnis *als solches erkannt wird.*" Das Problem..., p. 18. (Subrayamos nosotros.)

[126] "Die Folgen meiner Taten, die ich im Werhalten der Menschen erfahre, treffen mich unabhägig davon, *ob ich sie als solche auch erfasse oder nicht.*" ZO 221.

[127] Das Problem..., p. 17.

Ya hemos visto que en Hartmann no era así; ahora lo vamos a constatar de una manera mucho más profunda.

En efecto: Hartmann, como acabamos de ver, excluye de los actos emocionales la *reflexión*, o toma de posición "científica" con su típico *aislamiento* del conjunto vital humano. Pero esto *no quiere decir* en manera alguna que Hartmann excluya de los actos emocionales trascendentes todo *conocimiento intelectual directo* o espontáneo. Al contrario, *lo incluye* y con insistencia. "Aún en las diversas clases de vivencias (Erlebens), late un *momento* de conocimiento" (Erkennens) [128]. "La conciencia filosófica estriba en captar el mundo como él es. Se descubre a sí misma en la reflexión como conocedora. *Y sólo a partir de esta relación cognoscitiva ya hallada*, pueden ser reconstruídas las otras formas de relación frente al mundo, aunque de suyo sean ónticamente más básicas. El análisis, pues, de los actos trascendentes, debe comenzar con el acto cognoscito como el primero según la "ratio cognoscendi" [129].

En estos textos está clara la presencia del elemento intelectual en el complejo emocional trascendente. Pero Hartmann insiste en este aspecto y emplea términos que expresan esta idea con toda la claridad que se puede desear en cuestiones tan sutiles: "Ya, sie (die Erkenntnis) begleitet die meisten der emotionalen Akt, begleitet das Erleben und Erfahren, *durleuchtet und deutet* es; sie ist im Erwarten Hoffen und Fürchten mitbeteiligt, das Element der Voraussicht gehört ihr an; in alle Gegebenheit von Personen und Situationen, in alle Arbeit und Verantwortung spielt sie hinein... Wir kennen es nicht anders, als dass *überall, wo emotionale* Realitätsgegebenheit ins Licht des Bewusstseins geholen wird, *Erkenntnis schon mit am Werke ist*. Ya das Ins-Bewusstsein-Heben gerade *ist wesentlich ihr Werk*" [130]. El texto es realmente claro: la inteligencia acompaña los actos emocionales trascendentes, los ilumina y da sentido, está presente en el esperar, estar alerta, el temer; le pertenece el aspecto de la previsión en los actos emocionales prospectivos. Se sitúa en el interior de todos los datos de personas y situaciones, en todo trabajo y en toda responsabilidad. De otra manera

---

[128] "Auch in den Formen des Erlebens steckt latent ein Moment des Erkennens." ZO 240.

[129] "Das philosophierende Bewusstsein bestehet im Erfassen der Welt, wie sie ist. Es findet sich also in seiner Selbsbessinnung als erkennendes vor. Und erst von diesen vorgefundenen Erkenntnisverhältins aus können die anderen, ontisch fundamentaleren Arten des Verhältnisses sur Welt rekonstruiert werden. Die Analyse der transzendenten Akte hat also mit dem Erkenntnisakt als dem der ratio cognoscendi nach ersten zu beginnen." ZO 160.

[130] ZO 227.

nosotros no lo conocemos sino que *en todas partes donde los datos emocionales* de la realidad se elevan al nivel de la conciencia, *allí obra la inteligencia*. Si, el elevar al nivel de la conciencia *es por cierto esencialmente su obra*...

La presencia y primacía del entendimiento está patente. Realmente después de estas declaraciones me parece muy poco probable tener a Hartmann por realista emocional [131].

§ 8.º Ulteriores puntualizaciones.

Lo que hemos expuesto hasta aquí creemos es suficiente para iluminar el pensamiento de Hartmann respecto la cuestión de su realismo emocional. Pero dado que Hartmann no es un autor sistemático y sigue en sus elucubraciones un orden peculiar, en el que quedan involucradas diversas cuestiones, para precaver errores de interpretación convendrá tener presentes las observaciones que a continuación insinuamos.

Hartmann distingue tres clases de actos emocionales: receptivos, prospectivos y espontáneos.

Entre los *receptivos* enumera Hartmann la experiencia de la *resistencia* que cosas y personas nos oponen, el vivenciar, el tolerar, sufrir, soportar, con los elementos comunes de "Widerfahrnis" y "Betroffensein" [132].

Enumero luego los *prospectivos*, por los que nos anticipamos a lo que va a venir, nos preparamos o angustiamos; así la espera, presentimiento, disposición[133]; esperanza, ilusión, preocupación, temor y todas las demás variantes cargadas de afecto [134].

Vienen por fin los actos emocionales *espontáneos*, por los que no sólo se vive de cara al futuro, sino que se vive enfrentándose activamente con él. Así las variadas formas de apetecer, querer, actuar, obrar [135], y en especial la actividad personal, la libertad [136] y el trabajo [137].

Hartmann describe preciosamente, con gran finura psicológica, estos diversos matices, haciendo ver la impronta indeleble de realidad que ellos

---

[131] Decimos esto a pesar de la afirmación de J. de Vries, Scholastik, 1942, p. 329.
[132] ZO 178, 179.
[133] *Erwarten, Vorgefühl, Bereitschaft.* ZO 188.
[134] *Hoffnung, Hinleben auf Ersehentes. Befürchtung, Besorgnis, Angstlichkeit. Angst.* ZO 192.
[135] *Begehren, Wollen, Tun, Handeln.* ZO 198.
[136] ZO 205.
[137] ZO 216.

nos notifican. Así constituyen un testimonio irrecusable: "Die Phänomentranscendenz ist hier eine schlagende" [138].

Como se puede apreciar con la simple enumeración que acabamos de hacer, bajo el nombre de actos emocionales se incluyen multitud de aspectos psíquicos; el claramente intelectual de la previsión consciente [139], otros netamente volitivos, como el querer, empeñarse, la misma libertad [140]; muchos de signo predominantemente sensitivo, como el sufrir la resistencia y en especial el análisis del 'Betroffensein' [141]. A estos aspectos hay que añadir la percepción más o menos confusa de la conciencia fundamental de la que nos hablan los psicólogos [142].

Todo este conjunto vital viene descrito por Hartmann *como un todo*. Y es que en realidad así es la vida; los actos se entrelazan y aúnan fuertemente en un verdadero trenzado psíquico. Deslindarlos equivale a una especie de vivisección. Pero entonces estos actos aislados pierden consistencia y se debilita el mensaje de realidad de que son portadores.

Hartmann tiene esto presente y por lo mismo es poco amigo de aislamientos y diferenciaciones. Por esto habla de los actos emocionales englobándolo todo.

Pero resulta que estas descripciones en que *todo viene englobado*, lo intelectual, volitivo, sentimiento, sensación...; estas descripciones en que a veces se *insiste* más en un elemento que en otro, como en el caso del

---

[138] "Ubersieht man nun die ganze Mannigfaltigkeit der transzendenten Akte, der emotionalen und der nicht emotionalen, so kann man unter ihnen eine eindeutige Abstufung der Phänomentranszendens erkennen. Ganz untenan stehen die apriorischen Elemente der Erkenntnis... Ganz oberan dürften die emotional rezeptiven Akte stehen, solche Akte wie Erfahren, Erleiden, und verwandte. In ihnen treibt das Phänomen selbst unaufhaltsam über sich hinaus; das Reale 'erscheint' in der Form der Aufdringlichkeit Härte, Belastung, ja des Zwanges. In dieser Form kann es nicht skeptisch abgelennt werden. Die Phänomentranszendenz ist hier eine schlagende." ZO 226.

Lo mismo cabe decir de los actos emocionales prospectivos "Im Prospektiven Akt der Erwartung liegt somit—was man ihm auf den ersten Blick nicht ansehen konnte—ein Realitätszeugnis von ganz eigenartiger Gewichtigkeit. Dieser Akt erweist sich als ein solbst höchst realer Modus des aktuellen Zurechtkommens im Leben, des Fertigwerdens mit eben denselben anrückenden Realitätsverhäntnissen welche die Erwartung dem Bewusstsein anzeigt im Fertigwerden Müssen aber liegt die ganze Härte des Realen". ZO 191.

Lo mismo cabe decir de los actos emocionales espontáneos: "In kurzer Formel besagt das: dieses über uns Hereinreichende, von dem wir im eigenen Wollen und Handeln rückbetroffen sind, wird im Rückbetroffensein selbst von uns als ein eminent Reales erfharen". ZO 202.

[139] ZO 227.

[140] ZO 225 y ss. Conf. sobre este punto especialmente *Aufbau der realen Welt*, capítulos 55, 56.

[141] ZO 179.

[142] Sobre esta noción de conciencia fundamental véase F. Palmes en Psychologia, páginas 625, 626, dentro la colección, "Philosophiae Scholasticae Summa", T. II, BAC, Madrid, 1955.

'Betroffensein', dan lugar a malas interpretaciones. Como se habla indistintamente de actos emocionales, y en la descripción a veces sólo se insiste en un elemento volitivo o sensitivo, se saca sin más una rápida consecuencia: oposición, entre actos emocionales y entendimiento; exclusión del elemento intelectual en los actos emocionales. Ya se deja ver que tal conclusión es demasiado apresurada, y por lo tanto inexacta, falsa.

La realidad vital de nuestra existencia es algo no simple sino muy rico, muy complejo. Hartmann quiere acentuar contra los idealistas (¡Marburgo!) el enraizamiento óntico-vital de nuestro entendimiento, pues era una realidad demasiado olvidada: "Es ya tradicional el aislamiento del problema del conocimiento, quedando así arrancado de su base natural. Este está en la conexión con los fenómenos vitales. Aislamiento que no es más que una consecuencia de las excesivas esperanzas que, desde Kant, se han cifrado en la tarea de la 'Crítica'. Esperanzas que se basan, por lo demás, en el prejuicio de que los primeros datos ónticos se dan en el campo del conocimiento. La realidad es precisamente lo contrario. Una relación cognoscitiva aislada no se da jamás en la vida, y en la ciencia sólo de una manera aproximativa... La pura relación Sujeto-Objeto, es algo ónticamente ulterior" [143]. "Sólo luego, en las vías de la abstracción, se arranca el conocimiento intelectual de esta conexión vital; es un aislamiento artificial al servicio de la consideración teorética, es la tarea propia de las teorías filosóficas" [144].

Hartmann no desdeña la tarea filosófica, él mismo será uno de sus grandes pioneros; pero tampoco quiere que se eche en olvido la realidad del conjunto humano.

Por otro lado cabe el peligro de unilateralismo volitivo a lo Maine de Biran y M. Scheler. Hartmann los ataca [145] y no deja de recalcar la presencia y función del elemento intelectual, como ya notamos ampliamente. Hartmann, pues, distingue entre lo *intelectual espontáneo, directo*, que va enlazado con todo el engranaje humano vital, y lo *intelectual reflejo, aislado*, propio de una consideración meramente científica. Este aspecto de reflexión no va incluído, de suyo, entre los actos emocionales por él des-

---

[143] "Die traditionell gewordene Isolierung des Erkenntnisproblems schneidet es von seiner natürlichen Basis ab. Diese liegt im Zusammenhang der Lebensphänomene. Jene Isolierung ist eine Folge der hochgespannten Erwartungen, die man seit Kant mit der Aufgabe der 'Kritik' verbunden hat. Sie ging bereits von dem Vorurteil aus, dass alle primäre Gegebenheit im Felde der Erkenntnis liege. Das wahre Verhältnis ist das umgekehrte." ZO 186-187.

[144] ZO 223.

[145] ZO 184.

critos. Reflexión que, no obstante, constituye una postura científica legítima; él mismo la emplea mucho en sus análisis categoriales [146].

La contraposición se da, pues, sólo entre lo emocoinal y lo intelectual *reflejo;* postura bien aceptable y al mismo tiempo bien diversa del realismo emocional que se le quiere imputar.

Hartmann está, pues, bien lejos de excluir el elemento intelectual y de negar la primacía de dicho elemento por lo que se refiere al percatarse, al 'ordo cognoscendi', como ya vimos [147].

Tanto es esto así, que por no dejar a un lado todo elemento intelectual en la raíz de su realismo, *precisamente por esto* se ve obligado, en última instancia, a ceder ante el escepticismo-idealismo. En efecto, admite que, *aún* después de todo lo expuesto, podría el escepticismo decir que todo esto, todo el conjunto, es también obra de la imaginación, y así creación propia: "Frente a todo esto, al escéptico sólo le queda una posibilidad de ataque, bien que meramente formal. El puede, claro está, ir insistiendo siempre en que 'resistencias', 'contratiempos', 'aconteceres' son sólo fuerzas creadas por uno mismo. Pero una tal argumentación así estereotipada es cada vez más vacía, sin meollo...; cada vez se ve acorralada más hacia la mera abstracción. Así se liquida a sí misma, por quedar sin objeto" [148].

Es muy notable esta concesión que hace Hartmann *al final* de su famoso discurso sobre la realidad de lo dado. La inmediatez del conjunto sensible-intelectual-volitivo es muy grande. Pero tratándose de tomar conciencia de la realidad, el elemento decisivo proviene de la inteligencia, como el mismo Hartmann admite: "das ins-Bewusstsein-Heben gerade ist wesentlich ihr Werk" [149]. Ahora bien, precisamente por esto, porque Hartmann no excluye lo intelectual de su conjunto emocional, o sea, precisamente porque no es un realista emocional, por esto no puede descartar de una forma *absoluta y matemática* toda duda escéptica. Duda que se mueve en el campo de la inteligencia y sólo allí tiene beligerancia. Por esto un realismo verdaderamente emocional tipo M. Scheler no haria jamás esta concesión. Así pues, esta concesión a que se ve Hartman forzado, nos parece una buena contraprueba de lo que llevamos expuesto.

---

[146] "Untersuchung als solche muss natürlich die Form der Erkenntnis haben, und zwar der streng wissentschaftlichen Erkenntnis. Damit muss sie freilich von den emotionalen Grundformen der Realitätsgegebenheit weit entfernt sein, sie muss aus der Aktualität und dem Betroffensein zurücktreten und die notwengige Distanz komtemplativer Einstellung gewinnen." Das Problem..., p. 31.

[147] ZO 160.

[148] Das Problem..., p. 31.

[149] ZO 227.

§ 9.º A MODO DE CONCLUSIÓN.

Si bien lo miramos, en toda esta cuestión del realismo en Hartmann se aprecia una clara desestima de la *evidencia*. Guiado por su mentalidad científica, busca en todo una comprobación semejante a la que se emplea en la experimentación física; desea llegar al mismo punto, a la misma conclusión por dos caminos diversos, y así asegurar científicamente el dato, ya que estas dos vías se corregirían y apoyarían mutuamente. Así, por citar un caso, su teoría de las dos instancias *a priori* y *a posteriori* que mutuamente se controlan y reafirman [150].

Pero tratándose del realismo, Hartmann tiene demasiada visión del problema para no ver que esto no es aquí posible, ya que, en última instancia, el elemento intelectual y sólo él es el decisivo. De ahí que no pueda probar 'matemáticamente' sus afirmaciones y seguridades. Pero tiene buen cuidado de hacer ver que este modo tozudo de argumentar propio del escéptico, si se toma el *acto intelectual encuadrado en su base humano-vital*, pierde toda su eficacia y es un mero prurito de no darse por vencido. No tendremos una seguridad matemática, pero sí una certeza suficientemente encarnada, racional, para poder trabajar y filosofar luego sobre esta base del realismo "Erst mit diesem Resultat ist der Boden für realontologische Untersuchung gesichert" [151].

Dijimos al principio que una de las características principales de la mentalidad hartmaniana era su espíritu reactivo, en concreto contra el idealismo. Ahora bien, en el idealismo, como en todas las formas de reacionalismo, se abusa de la evidencia, de la idea clara y distinta a lo Descartes. No es raro que Hartmann tenga profunda aversión ante el criterio de la evidencia. No puede abandonar el temor de que sea una falsa evidencia y venga a caer en los delirios sistematizantes de Marburgo... Hartmann se ve, pues, por su reacción, impulsado a buscar otras formas de asegurarse en el suelo del realismo, de cuya evidencia (!!!) no puede dudar [152].

Tal vez se podría decir de él, que, en este punto, preocupado por no usar los métodos de sus contradictores, no llega a advertir que, como nota, J. de Vries, "no hace falta nuevo criterio, basta la 'aplicación' atenta del criterio de la evidencia" [153]. Los errores no proceden de que falle

---

[150] ME 487, 488 y ss.
[151] Das Problem..., p. 31. Conf. ZO 232.
[152] ME 1. Conf. arriba, nota 6.
[153] J. DE VRIES, Pensar y ser, p. 139.

la evidencia, sino de que se la aplica apresuradamente. Una reiterada y atenta aplicación nos pone en el camino de la plena certeza (Ib.).

Con todo, si recapacitamos un poco sobre el modo de proceder de Hartmann en toda esta materia, veremos que, tal vez, el afán de Hartmann de *encuadrar* los actos intelectuales en el conjunto volitivo-sensitivo-sentimental, puede *equivaler*, al menos en su intención, a la reiterada aplicación del criterio de la evidencia, en forma parecida a la que propugna J. de Vries, y llegar así rectametne a una plena certeza.

Esto es lo que puede indicarnos el texto siguiente: "el peso de realidad que aporta un acto, es tanto mayor cuanto más inseparablemente unidos estén en el fenómeno del acto, la realidad del acto mismo con la realidad del objeto (así la realidad de la experiencia con la realidad de lo que se experimenta). En los actos emocionales trascendentes sucede esto en tantos casos, que la separación de los dos aspectos sólo es posible por medio de la abstracción, y así sólo a costa de abandonar su carácter de fenómeno (= de manifestación). En una experiencia propiamente tal, o un sufrimiento, no tiene sentido interpretar la 'resistencia' como algo que es meramente llevado por el acto, algo que se da y desaparece con el mismo acto. Una tal interpretación es una verdadera deformación del fenómeno (o acto de manifestación). Es además un profundo olvido de todo lo que sea gravedad y seriedad en la vida del hombre, un alocado desentenderse de lo esencial" [154].

Entendiendo así las cosas, el realismo hartmaniano, un poco velado por su falta de precisión y su aversión a la evidencia (fruto de su antiidealismo), este realismo, decimos, quedaría mucho más concretado y afianzado [155].

El realismo hartmaniano tiene, pues, suficiente consistencia. Lo cual,

---

[154] "... das Gewicht der Realitätsgegebenheit in einem Akte ist um so grösser, je untrennbarer am Akphänomen selbst die Realität des Aktes mit der Realität seines Gegenstandes verknüpft ist—etwa die Tatsächlichkeit des Erfahrens mit der Tatsächlichkeit dessen, was man erfährt. In den emotional—transzendenten Akten ist das in solchem Masse der Fall, dass die Ablösung des einen vom anderen, nur noch in der Abstraktion d.h. unter Preisgabe des Phänomens, gelingen kann. Beim eigentlichen Erfahren und Erleiden wird es sinnlos, das 'Widerfahrnis' als ein bloss akgetragenes, mit dem Akte stehendes und fallendes, zu verstehen. Solches Verstehen ist Missverstehen des Aktphänomens. Es ist darüber hinaus ein tiefes Verkennen dessen, was gewichtig und ernst ist im Menschenleben, ein spielerisches Verscherzen des Wesentlichen." ZO 226.

[155] Mirando las cosas desde un punto de vista estrictamente metafísico cabría, sin duda, notar que, Hartmann, bien que realista, al no admitir en su filosofía a Dios, su realismo queda como desfondado y carente de *plena* inteligibilidad. Acerca de la idea de Dios en Hartmann y cómo es rechazada, conf. J. ARAGÓ, l. c., pp. 177, 183 y ss.

frente al neokantismo en que vivió y al irracionalismo que le rodeaba, no deja de ser una estimable aportación.

Hartmann, en efecto, ha proclamado muy bien, frente a los realismos emocionales, que lo intelectual es un elemento imprescindible.

Pero Harmann, al mismo tiempo, gracias a sus preciosos análisis fenomenológicos, ha puesto de relieve, contra todo género de idealismos, el sentido que tiene la intencionalidad de nuestro conocimiento y el mensaje de realidad que en ella se encierra. Nos ha hecho valorar, además, la fuerza que lo emocional posee en sí.

Pero aún hay más.

En efecto, Hartmann ha puesto de relieve algo nuevo; mejor dicho, algo muy viejo, pero muy olvidado. Se trata de lo siguiente: nuestra actividad, nuestros sentimientos, actúan como *mediadores* de *nuevos conocimientos;* de esta forma la conciencia de realidad viene a la larga a quedar mucho mejor arraigada: "Si yo recibo físicamente un golpe, un empujón, entonces quedo aleccionado de una forma inmediata, y más drástica que todos los argumentos, acerca de la realidad de lo que me golpea o empuja" [156].

En efecto, cuando algo real nos afecta agradablemente, se despierta el deseo de retenerlo lo más posible; de ahí se *originan nuevos actos* intelectuales de contemplación, de apreciación; se piensa cómo afianzar su posesión, etc... De todo esto se originará una conciencia de realidad mucho mayor. Lo mismo cabe decir, bien que en sentido inverso, de lo que nos afecta dolorosamente; se notará mucho más su presencia, se urdirán medios para rechazarlo, para escarmentar... Todo esto nos lo dice gráficamente Hartmann en el texto que acabamos de citar.

Y todo esto ya nos lo había dicho, de alguna manera, el genial Agustín, cuando escribió: "Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut *melius et plenius cognoscatur*" [157].

Intuición preciosa que por influjos del racionalismo se tiene tal vez demasiado olvidada. A este propóstio nota muy bien J. de Vries, que este enfoque del problema nada tiene que ver con el irracionalismo, sólo muestra que nuestra inteligencia está realmente radicada en el centro de la vida humana. De ahí que cuando más profundo deba ser un conoci-

---

[156] "Wenn ich einen physischen Schlag oder Stoss erhalte, so bin ich unmittelbar und über alle Argumente drastisch belehrt über die Realität des Schlagenden oder Stossenden." Das Problem..., p. 7.

[157] S. AGUSTÍN, in Iohannem, 96,4. Migne, 34-35, col. 1876, subrayamos nosotros.

miento, tanto más exigirá el empleo de todas las potencialidades humanas [158].

Esto cabalmente es lo que también Hartmann quiere subrayar; esto es lo que Hartmann ha intuído en sus preciosos análisis fenomenológicos de los actos emocionales y nos quiere legar como valiosa contribución en la cuestión del realismo, frente a los aislamientos y frialdades de los neokantianos.

Ciertamente, esto, como decíamos, no es en manera alguna realismo emocional, pero tampoco es el racionalismo a ultranza que algunos parecen propugnar.

Esta interpretación que proponemos sobre el pensamiento de Hartmann, la tenemos por sólidamente probable.

JOAQUÍN M.ª ARAGÓ MITJANS, S. I.

San Cugat del Vallés.
(Barcelona)

[158] J. DE VRIES, en Scholatik, 1942, p. 341.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

DOS VOCES JAPONESAS EN EL DIALOGO ORIENTE-OCCIDENTE

De diversas partes se dejan oír voces cada vez más insistentes que reclaman un ampliar horizontes y confrontar las filosofías orientales y occidentales [1]. A veces en esas voces se esconde más o menos disimuladamente la ilusoria esperanza de que esa confrontación pueda llegar a resolver los problemas filosóficos con evidencia matemática. Y no rara vez en el ansia desmedida por conocer pensamientos extraños se manifiesta la terrible inseguridad interna de muchos "pensadores" [2]. A nosotros esa confrontación nos parece ciertamente importantísima, pero colocar en ella esperanzas definitivas nos parece tan excesivo como colocarlas en el análisis lingüístico o en la logística o en el avance de las ciencias. Los problemas filosóficos son problemas profundamente humanos y volverán a presentarse con toda

[1] Los organizadores del Congreso Internacional de Filosofía de Venecia pretendieron incluir en él un "simposion" sobre filosofías orientales. El plan no llegó a realizarse y lo único que de hecho hubo fue la lectura de algunos pocos trabajos en sesiones particulares. Pero el fracaso no se debió a falta de interés. En su discurso en la sesión de clausura en Padua el Presidente del Congreso, Profesor Bataglia, aludió expresamente a la necesidad de conocer y aprovechar el pensamiento oriental.

[2] A veces incluso, mientras se lamentan de no haber podido conocer lo que estaba fuera del alcance (al menos del fácil alcance) de su mundo cultural, no parecen sentir preocupación por haber descuidado el conocer un poco mejor lo que sí estaba dentro de ese fácil alcance. Por citar un ejemplo concreto, no deja de extrañar ver cómo M. Bunge *(Causality. The place of the Causal Principle in Modern Science.* Cambridge. Mass. Harvard Univ. Press. 1959) se lamenta de la limitación que le supone su falta de conocimiento del pensamiento oriental (p. VI) y en cambio no nos dice ni una palabra de disculpa para explicar su falta de verdadero conocimiento de la teoría aristotélica de las causas, que él mismo nos dice que no tiene igual en toda la filosofía moderna (pp. VI-VII). Un esfuerzo un poco sincero por penetrarla creemos que le hubiera hecho cambiar más de una parte de su libro, por ejemplo, todo lo referente a la sustancia y el accidente. Su refutación tendrá tal vez fuerza para la concepción de Locke (en el que ha ido a buscar precisamente una idea clara de lo que es la sustancia [!], p. 203, núm. 8), pero está completamente fuera del estado de la cuestión respecto de la verdadera concepción aristotélica.

su fuerza tan pronto como se desvanezca la espuma del entusiasmo pasajero por algo que ya parecía haberlos resuelto radicalmente con la objetividad de la más fría ciencia [3]. La amplitud de cultura no podrá dispensar nunca del trabajo de una seria reflexión personal (con su consiguiente decisión y responsabilidad), ni esa seria reflexión filosófica exige necesariamente un conocimiento enciclopédico.

Sin embargo, es evidente que, evitando los extremos viciosos, un amplio diálogo con las diversas corrientes del pensamiento universal puede contribuir notablemente a enriquecer y perfeccionar el propio pensamiento [4] y es al mismo tiempo una exigencia insoslayable en un mundo externamente cada vez más unificado.

Japón nos ofrece para este diálogo un observatorio excepcional por la amplia interacción que aquí se da entre las más diversas corrientes culturales. Alguien ha caracterizado con fundamento la situción actual del mundo filosófico japonés como "una olla revuelta de ideas viejas y nuevas, venidas de todas partes del mundo" [5]. Imposible hacer un catálogo completo de las diversas corrientes que actualmente encuentran un eco más o menos fuerte en el Japón y mucho más determinar el grado de influjo que ejercen [6]. Algunas de las corrientes más en boga se caracterizan por un olvido absoluto de toda la tradición cultural japonesa y una entrega incondicional a pensamientos de origen extranjero, en gran parte marxista [7]. Naturalmente, aun en éstos, cuando se bucea un poco, debajo de la superficie se encuentran elementos interesantes típicamente japoneses, pero no va a ser en ellos en los que nos vamos a fijar hoy. Vamos a fijarnos en lo que nos dicen dos especialistas en pensamiento oriental, Hajime NAKAMURA y Kumataro KAWADA, que desde puntos de vista distintos y con métodos también distintos han tratado de reflexionar críticamente sobre las relaciones del pensamiento oriental y occidental. Ambos son profesores de la Universidad de Tokyo (la antigua Universidad Imperial), Nakamura de filosofía india y budista, Kawada de filosofía comparada. Examinarlos a los dos nos va a dar ocasión de considerar muchas facetas del complejo problema del intercambio cultural moderno y nos va a hacer sentir vivamente dos peligros radicales de los que

---

[3] Así, por ejemplo, la lógica formalizada al llegar a la altura de la metateoría se vuelve a encontrar sin resolver los problemas fundamentalmente filosóficos y no mecánicos, que más de uno había soñado con eliminar.

[4] Naturalmente condición indispensable de todo diálogo es poseer un pensamiento propio y junto con él un sincero deseo de irlo perfeccionando.

[5] "[...] a melting pot of ideas from all over the world, old and new" (S. Ohe, *Philosophy in Japan*, en Klibansky (ed.), *Philosophy in the mid-century*, Firenze (La Nuova Italia), 1959, vol. IV, p. 273).

[6] Como primera introducción puede servir G. Piovesana, S. J., *Main Trends of Contemporary Japanese Philosophy*, en Monumenta Nipponica, 11 (1955), 170-184. Para los últimos años, S. Ohe cit. en n. 5. Para lo referente al estudio de la filosofía griega, Yoshio Fujii, *Development of the study of Greek philosophy in Japan*, en Annals of the Hitotsubashi Academy IV, núm. 2 (April, 1954), 129-147. En uno de los artículos que nos van a ocupar en la segunda parte Kawada nos recalca el hecho bien conocido de la existencia de un triple influjo en el pensamiento japonés, al menos a partir de Meiji: la filosofía occidental, la filosofía china y la filosofía india.

[7] Como se podía esperar, no suelen ser éstos los estudios filosóficamente más profundos, aunque son ciertamente muy numerosos (cf. Piovesana, o. c. 180).

hay que precaverse: quedarse en comparaciones superficiales, desconocedoras del verdadero sentido de lo que se compara, o querer insistir de tal forma en lo peculiar de cada doctrina que se pierdan de vista los profundos lazos que las pueden unir y que precisamente son los que nos pueden ayudar a una mejor comprensión de las mismas peculiaridades.

I. Hajime Nakamura (1912-).

1) *¿Existe un modo de pensar oriental?*

"Ante la derrota y la amarga realidad presente que ha sido su consecuencia nos encontramos en un momento en que se impone un pensar y reflexionar a fondo sobre nosotros mismos." Con estas palabras comienza Nakamura el prólogo de su libro sobre "El modo de pensar de los orientales" [8], y con ellas nos da la nota fundamental que va a servir de fondo, unas veces claramente perceptible [9], otras casi totalmente imperceptible, a las más de 1.000 páginas que van a seguir. En el ánimo del autor están bien presentes los ultranacionalismos de muchos antes de la derrota y la rendición igualmente excesiva de muchos al pensamiento extranjero en estos años de posguerra. Él trata de mantenerse en una posición más o menos equilibrada.

Las líneas generales del libro son bien claras. Una primera parte introductoria considera los problemas generales de esta clase de estudios y nos indica la forma en que los concibe y trata de realizar el autor. Las leyes del pensamiento (e. d. los principios de identidad, contradicción, excluso medio y razón suficiente) son universales, pero supuestos esos principios todavía queda amplio margen para peculiaridades de formas de pensar y diversas formas de cultura [10]. Las va a investigar aprovándose en el juicio y el raciocinio (que son las formas fundamentales del pensar [11]), en los fenómenos culturales y en la forma de recibir las culturas extranjeras [12].

La segunda, tercera, cuarta y quinta partes las dedica a estudiar de esa forma el modo de pensar de la India, China, Japón y Tibet. Al tratar de la India toma con alguna frecuencia como término de comparación la manera de pensar de los antiguos occidentales para mostrar las diferencias que

---

8. H. Nakamura, *Tôyôjin no shiihôhô* (5.ª ed.), 2 vols. Tôkyô (Misuzu), 1958-1959, páginas 554 y 526 + 35. Se publicó hace algo más de diez años y cuenta ya con cinco ediciones. Para quien busca fáciles etiquetas y fórmulas simples es un libro desilusionador por razones que en parte indicaremos más adelante; para quien busca datos y ocasión para reflexionar es un libro interesante aun en los casos en que se siente obligado a disentir del autor en la valoración de los hechos.

9 Por ejemplo en el trozo en que nos habla a propósito de la India, de la superación de la conciencia nacional y racial (I. 191-202). En todo él se ve que en el fondo está el deseo de combatir el nacionalismo excesivo. En muchas cosas la oposición entre la India y los países occidentales no sería tan radical como con el Japón. Si no se tiene presente el propósito del autor puede parecer un poco extraño su insistencia en algunos puntos.

10 Cf. *o. c.* I 6.

11 Cf. *o. c.* I 12.

12 Cf. *o. c.* I 2.

hay a pesar de pertenecer a la misma familia etnológica y lingüística [13]. En China considera la forma de recibir el budismo [14], y lo mismo en Japón, donde considera también, pero en muchísimo menor escala [15], la forma de recibir la filosofía china. El Tibet lo añade como apéndice y sólo porque también recibió el budismo y ofrece interesantes puntos de comparación [16].

Finalmente, en la sexta y última parte, basándose en los resultados de las anteriores, examina el problema general de la existencia o no de una manera peculiar de pensar propia de los orientales. La lectura de las partes anteriores nos había ido convenciendo cada vez más de la no existencia de tal manera propia y peculiar de pensar común a todos los orientales. Por eso teníamos gran interés en ver qué nos diría por fin el autor al sacar las conclusiones de sus largos análisis.

Su respuesta es clara y tajante: no existe *una* manera de pensar oriental y todos los criterios que se han propuesto, y que él examina uno por uno, ni valen para todos los pueblos de Oriente ni son exclusivos de ellos. Con lo que el autor no puede estar de acuerdo es con la opinión de otros especialistas japoneses en cuestiones orientales que negando la unidad del pensamiento oriental la admiten respecto del occidental e identifican la cultura occidental con la cultura mundial. Para Nakamura ni en un caso ni en otro se da unidad y la identificación propuesta es falsa e inadmisible [17].

Lo que se suele proponer como características del modo de pensar oriental [18] sólo contiene una parte de verdad. Son rasgos notables en algunos pueblos, en algunas épocas, en algunas clases de individuos, y por eso se los considera como característicos del pensamiento oriental en general [19]. En rea-

---

[13] Naturalmente esto no vale para las lenguas y culturas indias no arias, pero Nakamura ha limitado su estudio a la cultura aria e incluso dentro de ésta a la cultura antigua, que es la que mejor conoce. Es una limitación que ha tenido que reconocer en contestación a críticas que se le han hecho, cf. II 488-491.

[14] Y junto con el budismo, la lógica india, cf. I 2.

[15] Cf. o. c. I 2.

[16] Según Nakamura la traducción tibetana es indispensable para la recta inteligencia del original sánscrito. Las oscuridades del texto sánscrito, a pesar de ser el sánscrito una lengua lógica, las superaron los traductores tibetanos, a pesar de servirse de una lengua considerada como primitiva y en general no muy lógica. Ese esfuerzo y ese éxito son un buen ejemplo para el Japón (cf. II 423) y sin duda que también para otros pueblos.

[17] Cf. o. c. II 452-458. En general su posición es razonable, aunque algunas pruebas y aplicaciones son discutibles o incluso positivamente desenfocadas; algunas son meramente aparentes, pero sin verdadera fuerza probatoria.

[18] Características de los orientales que se han propuesto como criterios, pero no lo son: falta de conciencia personal, perderse en el absoluto (II 436), carácter intuitivo y no lógico (436-437), carácter sintético, carácter gnóstico (437-438), carácter religioso del Asia contra el arreligioso de Europa y América (438-439), cultura espiritual frente a la materia de occidente, cultura interior y subjetiva frente a la exterior y objetiva, carácter moral (439), carácter metafísico frente a los físicos occidentales, que todo su pensamiento está dominado por la "nada oriental" (440), irracionalismo (440-442), racionalismo de otra especie distinta que no rechaza tradición y ataduras (442-443), veneración por el pasado, carácter estático frente al dinámico occidental (443), espíritu conciliador (444), fuga del mundo en contraposición con la misión en el mundo (445), actitud general frente a la naturaleza (seguirla en vez de dominarla) (446).

[19] Cf. o. c. II 446-447 y 522-523.

lidad no hay característica alguna *oriental*. Cada pueblo y cada cultura son diferentes. Hay cierta comunidad y semejanza entre los diversos pueblos *budistas*, pero no por ser *orientales*. En qué consiste esa unidad no lo ha tratado en este libro [20]. Romain Rolland nos habla de la impresión que recibió Vivekananda al encontrarse con que en diversos templos de China y Japón se conservaban manuscritos e inscripciones en lenguas antiguas de la India y cómo se vio en ello una muestra de la unidad espiritual de Asia. Nakamura piensa que esa interpretación es falsa y que ahí sólo se muestra la universalidad del budismo [21].

Los conceptos de "pensamiento oriental" y "cultura oriental" nacen en Japón después de la revolución de Meiji ante la rápida introducción de la cultura occidental [22]. Como en la cultura japonesa había ya elementos chinos e indios, se llega fácilmente a identificar la cultura tradicional japonesa simplemente con la cultura oriental y contraponerla a esa nueva cultura occidental que comienza a entrar con fuerza arrolladora. Unos se oponen a ella en nombre de la cultura tradicional japonesa y con raras excepciones [23] se proclaman al mismo tiempo campeones de la cultura oriental, del pensamiento asiático. Otros toman una actitud bien distinta. Consideran que el Japón tiene especial habilidad para asimilar culturas y que lo mismo que ha sabido asimilar la cultura india y la china, y llegar así a ser la síntesis del pensamiento oriental, tiene ahora la importante misión de asimilar la cultura occidental y construir así una nueva cultura. Nakamura no puede compartir esa opinión. Él cree que de hecho no se da esa unidad cultural en el oriente y que además la realidad es que Japón ha recibido muy mal las culturas india y china y por eso no se ha dado cuenta de la mutua contradicción que hay entre muchos de los elementos del así llamado pensamiento oriental [24].

Bajo el término "oriental" no existe, pues, una verdadera unidad de contenido. Y, sin embargo, la defensa del "oriente" tiene sentido. Aunque por razones accidentales, es una palabra que usan con gusto los diversos pueblos de Asia y en la que expresan una unidad de misión: defender las propias culturas contra la invasión opresora del occidente [25]. Defender la pro-

---

[20] Cf. *o. c.* II 447-448.

[21] Cf. *o. c.* II 450, núm. 12.

[22] Como es bien sabido la revolución de Meiji marca el comienzo del Japón moderno y el fin de la dictadura hereditaria de la familia Tokugawa, que durante casi tres siglos había mantenido al Japón incomunicado con el exterior para impedir la entrada de misioneros católicos.

[23] Unos cuantos ultranacionalistas pretendieron de hecho defender la cultura japonesa en un sentido tan estrecho que trataban de excluir como extraños todos los elementos venidos de China o de la India; pero esos elementos son tan numerosos e importantes, que esa manera tan estrecha de pensar no pudo llegar a generalizarse entre las personas cultas (cf. II 451). Los ultranacionalistas llegaron a negar simplemente razón de ser al budismo y al confucionismo por su origen no japonés (cf. II 362).

[24] Cf. *o. c.* II 450-452 y las secciones dedicadas al espíritu conciliador de los japoneses (II 345-368) y a su escasez de espíritu crítico cuya consecuencia es una cultura formada por estratos superpuestos (II 368-376).

[25] Cf. *o. c.* II 459.

pia tradición cultural es recto, pero hay que tener cuidado de criticarse a sí mismo al mismo tiempo que a la cultura que viene de fuera y así con una actitud modesta hay que ir formando una nueva cultura. Si falta la autocrítica se condena a muerte la propia cultura; si se recibe sin espíritu crítico todo lo que viene de fuera, no se puede hacer contribución alguna positiva para la formación de la nueva cultura del género humano [26].

Si consideramos esas últimas ideas de Nakamura como síntesis de lo que ha pretendido con su libro, nuestra aprobación es completa. Esa actitud modesta, que serenamente se enfrente en una posición de sana crítica tanto con lo propio como con lo extraño, es la única actitud verdaderamente razonable. Evidentemente, el problema no es si ha de dominar el mundo el pensamiento, o mejor pensamientos, de oriente o de occidente, sino buscar con toda sinceridad la verdad, cualquiera que sea su origen o la forma en que se manifieste, y abrazarla con alegría tan pronto como se la llegue a descubrir, ya se trate de una verdad que haya de transformar profundamente nuestra vida, ya de verdades más o menos parciales que puedan añadir un nuevo toque de perfección a nuestro modo de ver el mundo y la vida [27].

Naturalmente ese enfrentarse serena y críticamente con el pensamiento del propio pueblo y más aún con los de otros pueblos no es empresa fácil. De hecho, quien ha sabido formularla con tanta claridad no siempre ha acertado a realizarla con exactitud. De ahí diversas limitaciones y defectos de su libro, muchos de ellos reconocidos honradamente por el autor al darnos cuenta al final de él de las críticas más importantes que se le han hecho. Lástima que no se haya animado a revisar y corregir el mismo texto en las nuevas ediciones. De todas formas la amplitud verdaderamente notable de material que nos ofrece y la exactitud de muchas de sus observaciones hacen que su obra, aun en esa forma imperfecta y sin refundir, siga siendo un libro verdaderamente interesante.

En esta obra no ha pretendido el autor directamente una comparación con el pensamiento occidental [28]. Sólo ocasionalmente para ilustrar por contraste lo que iba exponiendo nos ha hablado de ciertas características de la forma de pensar de los occidentales [29]. En cambio, en un par de estudios publicados posteriormente ha tomado como objeto directo la comparación del pensamiento oriental con el occidental. De ellos vamos a ocuparnos a continuación.

---

[26] Cf. o. c. II 459-460.

[27] Lo que no quiere decir que hayan de desaparecer las diferencias nacionales, pues esa aceptación de la verdad es una misión histórica y se ha de ir realizando siempre sobre la base de lo que se tenía y de lo que se era. Así pasa en los individuos y así ha de pasar también en los pueblos.

[28] Cf. o. c. I 3.

[29] Desgraciadamente no siempre ha tenido presente la diversidad que él mismo ha reconocido dentro del pensamiento occidental. De ahí que presente a veces como propio del pensamiento occidental en general lo que a lo sumo lo será de una de sus ramas. A veces se ha fiado demasiado de algún autor occidental que generaliza más de lo justo.

2) *La unidad del filosofar.*

En 1951-52 el profesor Nakamura fue invitado a tener un curso sobre filosofía india en Stanford University (EE. UU.). Fue una buena ocasión para hacerle reflexionar más directamente sobre las relaciones entre el pensamiento indio y el occidental. Además nos dice él mismo que allí tuvo ocasión de discutir muchos problemas relacionados con la historia de las ideas con el profesor A. F. Wright [30]. Un reflejo de ese curso y de esas discusiones lo encontramos en el estudio publicado unos años más tarde sobre "El nacer de la filosofía" [31].

"Con la filosofía india como eje de comparación—nos dice él mismo en la conclusión—hemos investigado el nacer de la filosofía en pensadores individuales de diversas regiones [...]. Nuestra investigación nos ha llevado a la conclusión de que, a pesar de que las formas de acercarse a la realidad han sido diferentes según los pueblos y las regiones, las semejanzas con respecto a los problemas y sus soluciones son muy numerosas. La humanidad como tal no es ni occidental ni oriental; la mente humana es universal a través de todas las razas y pueblos. Solamente dándonos cuenta de esto seremos capaces de alcanzar la nueva filosofía que será fecunda para la humanidad" [32].

Estas palabras alegrarán naturalmente a todos los que creen en una "philosophia perennis", basada precisamente en la identidad esencial del género humano. La única observación que se podría hacer desde este punto de vista es la ligera impropiedad de hablar de una *nueva* filosofía. De lo único que se podría hablar propiamente sería de nuevos desarrollos y perfeccionamientos de esa filosofía siempre vieja y siempre nueva, fundada en una mente que es "universal a través de todas las razas y pueblos".

Pero es posible que más de uno, si tuviera ocasión de leer el texto de Nakamura íntegro, sintiera en seguida turbada su alegría por inquietantes preguntas. ¿Prueba realmente el autor esa universalidad de la mente humana de que nos habla tan decidido en la conclusión? ¿Pueden probarla los pocos ejemplos que en cada caso aduce? [33]. Más aún, ese mismo continuo pasar de una cita fragmentaria a otra igualmente fragmentaria de un autor y contexto doctrinal distintos, ¿no supone un peligro demasiado serio de violentar su sentido y hacerles decir lo que se quiere y no lo que en realidad dicen?

Todas estas razones nos obligan a preguntarnos seriamente sobre lo que en realidad pretendía el autor y hasta qué punto lo ha conseguido. Comencemos por ver las líneas generales de su estudio.

---

[30] Cf. *The Rise...* 500 (véase n. siguiente).

[31] *The Rise of Philosophy—Comparative Studies—*, en Uyeda (ed.), *Gengo, Imi, Kachi*. Tôkyô (Waseda Univ. Press) 1956 pp. 417-500.

[32] *O. c.* 500.

[33] Así, por ejemplo, en el primer capítulo sólo encontramos la leyenda india de Naciketas y la babilónica de Gilgamesh. En otros casos son algo más numerosos, pero ¿no son siempre demasiado escasos para poder hablar sin más de universalidad?

El orden seguido en él no es estrictamente sistemático ni tampoco cronológico o geográfico, sino sencillamente temático. Es decir, en sus diversos capítulos nos informa de lo que pensadores de distintas culturas han dicho sobre el tema correspondiente. Los temas que considera son los siguientes: 1) Ansia por el más allá. 2) Protesta contra el ritualismo y el politeísmo. 3) Elementos considerados como principios fundamentales (agua, éter o espacio, viento o aliento, números, la sílaba santa). 4) El Absoluto (Brahman) y el Yo (Atman). 5) Identificación del Yo con el Absoluto. 6) Manifestación del mundo a partir del ser como tal. 7). El sujeto absoluto. 8) Metempsicosis. 9) Liberación. 10) Etica basada en el monismo.

Como ya le oímos confesar, el eje de comparación lo constituye siempre lo que sobre cada tema han dicho pensadores indios[34], pero a su alrededor se reúnen abundantes citas de pensadores de otros pueblos que han dicho cosas más o menos semejantes.

No se trata, pues, de una doctrina única expuesta a lo largo de todo el estudio. A veces parece incluso que la doctrina que constituye el núcleo central de un capítulo es en algunos aspectos contraria a la que constituye el núcleo de otros, y no sería demasiado difícil mostrar la mutua contradicción. Pero probablemente eso sería desconocer la intención del autor. Lo único que se puede concluir de este estudio, y sin duda es lo que pretende el autor, es que respecto de cualquier doctrina de la especulación india primitiva[35] se puede encontrar un paralelo más o menos perfecto en otros pueblos y que por lo mismo no se las puede considerar como peculiar y exclusivo de un pueblo, fruto de su mentalidad especial. Hasta cierto punto y a pesar de ciertas comparaciones forzadas se puede decir que en la mayoría de los casos lo prueba, y ciertamente no deja de ser interesante poder comprobar cómo filósofos de pueblos completamente distintos y separados se han preocupado de problemas semejantes e intentado resolverlos de una forma más o menos parecida.

Es interesante saber, por ejemplo, que como en Grecia hubo un pensador que buscó en el agua el último principio del mundo, también lo hubo en la India. Pero coincidencias de este estilo, aunque se dieran en un número y grado mayores de los que en realidad nos muestran los argumentos de Nakamura, no nos parecen tan importantes. Mucho más importante nos parece otra coincidencia mucho más profunda, la que nace del problema de la unidad y pluralidad. Ese problema filosófico fundamental parece estar latente bajo todos los temas que el autor trata; aun en el primero, ya que ese deseo del más allá supone sentir en sí una unidad profunda que no se destruye con los cambios continuos de la vida y tampoco debe destruirse con el cambio mucho más profundo de la muerte, e. d. el problema de la unidad del individuo en medio de la pluralidad de sus estados.

---

[34] A veces es la doctrina de un filósofo concreto la que forma el núcleo de la exposición y de las comparaciones. Así la leyenda de Naciketas en el primer tema, el pensamiento de Sandilya sobre la identificación del yo con el absoluto en el quinto, el diálogo de Uddalaka con su hijo en el sexto y el pensamiento de Yajnavalkya sobre el sujeto absoluto en el séptimo.

[35] Al menos de las que él cita en su estudio, pues en ninguna parte nos dice que las haya tratado exhaustivamente.

Otra coincidencia más radical aún, aunque tampoco la ha notado expresamente Nakamura, la descubrimos en el hecho de encontrar la propia existencia problemática, de sentir necesidad de buscarle una explicación. El aspecto que de hecho despierta esa "admiración filosófica" puede variar, pero siempre queda el hecho de la admiración y de una forma o de otra su fundamento es la insuficiencia que el hombre encuentra en su propia existencia. Al menos el yo que le da la experiencia no es un yo cuya existencia no presente ningún problema. Todos sienten que hay que superarlo en alguna forma, aunque en el modo concreto de hacerlo los caminos se dividan. De una forma o de otra todos sienten que hay que llegar a algo de valor absoluto.

Esa doble coincidencia profunda es la que realmente muestra la identidad esencial del hombre en todos los países y en todos los tiempos, y justifica plenamente el que se hable de una mente *humana*, que no es ni occidental ni oriental, sino simplemente *universal*.

En la exposición del autor se da además otra cierta unidad en medio de la diversidad de temas e incluso de enfoques, la que le comunica su valoración de lo que va exponiendo. De ordinario se manifiesta en frases incidentales, pero es suficientemente clara [36]. Su tendencia es decididamente monista, aunque, cosa curiosa, las formulaciones más claras de esa tendencia las encontramos no en los textos primitivos que cita, sino en su comentario y, *más aún*, en los textos relativamente abundantes de occidentales entusiastas del pensamiento indio. Hasta qué punto haya podido ser fatal para Nakamura y para otros autores orientales el influjo de esos occidentales, es cuestión que merecería estudio aparte. Ciertamente más de uno de esos occidentales carece de verdadero conocimiento de las doctrinas que combate [37] y uno teme a veces que esté falseando igualmente las que alaba.

Nuestra valoración es bien distinta. Como cuando leemos algunas de las mejores páginas de Platón, también leyendo más de una página de la especulación india, que aquí nos presenta Nakamura, sentimos su innegable profundidad, pero vemos al mismo tiempo que el pleno y verdadero sentido de todo lo que ahí se dice sólo se puede realizar en una metafísica del Ser verdaderamente trascendente e inmanente, en una filosofía de la creación y participación. Eso en cuanto al contenido.

En cuanto al método es necesario recalcar el serio peligro de esas comparaciones fragmentarias, sin suficiente atención al contexto doctrinal de cada uno de los términos. Que ese peligro no es mera ilusión de un alma asustadiza hemos podido comprobarlo una y muchas veces al leer las páginas de este estudio [38]. Nuestra preocupación es tanto mayor porque esos métodos no parecen ser exclusivos de Nakamura. Por eso nos parece importante re-

---

[36] Cf. 419, 425, 434-435...

[37] Royce, por ejemplo, nos habla de lo fatal que es para el realismo la simple reflexión de que el conocimiento es real (p. 462). Precisamente de esa realidad y de la de su conocimiento reflejo parten muchos *realistas* en la construcción de una epistemología realista.

[38] Y lo mismo se diga de su estudio sobre la filosofía del budismo de que hablaremos más adelante.

flexionar con un poco de atención sobre ellos y sobre lo que se puede esperar de contactos culturales de este estilo.

Por supuesto sería falso pensar que todas las comparaciones que hace Nakamura son del estilo de las que vamos a citar. Muchas son ciertamente exactas; algunas verdaderamente luminosas y útiles. Precisamente por eso sentimos más que las haya unido a otras sin sentido ni fundamento y que no haya tenido más cuidado de indicar en alguna forma el contexto doctrinal de los textos citados.

Comencemos por un caso en que el que ha sucumbido a los peligros de una comparación fragmentaria es otro autor simplemente citado por Nakamura. Coomaraswamy pretende encontrar en Platón una concepción monística del alma [39]. Se refiere en concreto a Fedón 83 b. Parece que el mismo Nakamura no está completamente convencido de las razones de Coomaraswamy y eso habla en su favor, pues realmente parece difícil admitir siquiera como posible esa interpretación monística del alma en Platón. Ya el método de fijarse en frases sueltas descuidando el contexto de todo el diálogo es muy sospechoso. Pero además la misma frase no tiene ese sentido. Coomaraswamy traduce: "Philosophy... admonishing the soul to collect and assamble herself in her Self, and to trow in nothing but, her Self, that she may know her Self itself, the Self [of] (all) beings". Pero el texto original no dice que el alma se conozca *a sí misma* ni *al sí mismo* [40] de todas las cosas ni que se trate de un mismo conocimiento. Lo que dice es que "el alma misma, por sí misma", e. d., no por los sentidos [41], conozca la verdadera realidad de las cosas, e. d. *las ideas* que las cosas participan en la forma que sea. Coomaraswamy cita hauto tôn ontôn, pero lo que leemos en Platón es αὐτὸ καθ'αὑτὸ τῶν ὄντων y αὐτὸ καδ'αὐτό no tiene sentido reflexivo alguno, sino que es término técnico en Platón para expresar la realidad en toda su pureza, e. d. las ideas. Por supuesto, el "all" es añadidura reconocida y confesada de Coomaraswamy. Respecto ψυχὴ παντὸς ἀνθπώπου (Fedón 83 c) prefiere la traducción de Fowler ("Soul of every man") a la de Jowett ("every soul of man") y ve en ella el sentido de "Self of all beings". Nos parece un claro forzar el sentido de los textos por el ansia de encontrar en ellos lo que se quiere. Lo mismo se diga de la insistencia que hace en que en Fedón 74 a no se nos dice que "nuestra alma existía antes de que naciéramos", sino que "el alma de nosotros (tên te psykhên hêmôn) existía antes de que naciéramos". Encontrar tanta profundidad de sentido en el simple uso de un genitivo en vez del adjetivo posesivo correspondiente, que en griego suelen ser sinónimos como en otras muchas lenguas, es forzar demasiado las cosas. Cita también Fedro 246 b y 249 e, que tampoco prueban nada y el contexto del diálogo excluye positivamente esa interpretación monística, pues habla de *pluralidad* de almas antes de venir a este mundo y de diversidad de actitudes en su contemplación de las ideas. Ni vale decir

[39] Citado por Nakamura, 437 y 441-442, n. 8. No habiendo podido ver directamente el texto de Coomaraswamy, todo lo que a continuación se dice se refiere a lo que de él nos refleja Nakamura.

[40] Y mucho menos que conozca "a—Sí misma" ni "al—Sí mismo de todas las cosas".

[41] Cf. contexto.

que el lenguaje del Fedro es mítico, pues entonces a fortiori habría que andar con mucho cuidado antes de dar tanta fuerza a un par de expresiones. Nótese además que Coomaraswamy al citar 246 b sólo dice pâsa hê psykhê pantos, pero la realidad es que el παντός no se une directamente con ψυχή, sino que concuerda con τοῦ ἀψύχου y depende directamente del verbo ἐπιμελεῖται. La frase completa es: πᾶσα ἡ ψυψὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀφύχου. Interpretaciones de este tipo no desearíamos encontrarlas citadas ni aun como simplemente probables.

Según Yājñavalkya todo lo que se ama se ama por amor del Yo. El verdadero sentido de esta doctrina es oscuro y muy discutido, pero al menos es cierto—nos dice Nakamura—que el Yo de que aquí se trata no es el yo del hombre, sino cierto principio fundamental que está en el fondo de la existencia humana [42]. Lo extraño es que después de habernos dado esa explicación continúe: "También en Grecia podemos encontrar expresiones en alguna manera semejantes. Aristóteles dijo que el hombre bueno debía amarse a sí mismo, pero noblemente", y cita Et. Nic. 1169 a [43]. Francamente no conseguimos descubrir la identidad de ese "sí mismo" de que nos habla Aristóteles con ese principio fundamental de que según Nakamura nos habla Yājñavalkya. Lo menos que se podría desear es alguna indicación de en qué puede consistir esa identidad que a primera vista está muy lejos de ser evidente.

A veces la comparación está simplemente indicada con un *cf.*, como cuando hablando de la doctrina de Uddālaka (según el cual en estado de vigilia se está separado del verdadero Yo, mientras que en el sueño profundo se une uno con la realidad: se es su propio yo), nos dice que sería bueno pensar en la teoría de Freud [44] o hablando de la metempsicosis nos dice cf. San Bernardo, prius morimur nascituri (De gradibus humilitatio [sic] 30) [45].

Cuando se tiene presente qué significa para Uddālaka identificarse con la realidad y ser el propio yo, resulta difícil entender qué tiene que hacer en tal contexto Freud a pesar de cierta semejanza superficial en las palabras. Ciertamente Freud no compartía la suposición fundamental de Uddālaka, que el mismo Nakamura nos expone un poco más adelante: "En el sueño profundo *y en la muerte* todas las criaturas alcanzan el Ser; se unifican; *no son conscientes* de que han alcanzado el Ser" [46].

En cuanto a San Bernardo es demasiado evidente que no tiene nada que ver con la teoría de la metempsicosis. En el pasaje citado está hablando del pecado original y en él encuentra la razón histórica de por qué de hecho "nacemos para morir", y esa razón es porque en el pecado de nuestros primeros padres morimos cuando todavía estábamos por nacer. Evidentemente no se trata de muerte alguna personal en el sentido de la teoría de la metempsicosis, sino sencillamente de una pérdida del don de la inmortalidad,

[42] Cf. *o. c.* 465.
[43] Ibid.
[44] Cf. *o. c.* 456.
[45] *O. c.* 484-485.
[46] *O. c.* 459. El subrayado es nuestro.

concedido al género humano en sus representantes y perdido igualmente para todos. "Tú tomas el veneno que te ha de hacer perecer—dice San Bernardo hablando con Eva—y das a luz a los que han de perecer contigo" [47].

Algo más adelante encontramos otro *cf.* no menos extraño. Nos dice en ese pasaje que para un judío el pecado era ya posible en el seno de la madre, pues el embrión, en sus últimos estadios, tenía consciencia, y añade: cf. Agustín "peccatum originale" [48]. Naturalmente en este caso no puede indicar lugar alguno concreto donde S. Agustín diga algo que se puede interpretar en el sentido que él acaba de exponer.

Como indicábamos más arriba, afortunadamente no todas las comparaciones son de este estilo, pero también las hay de éstas y no sólo las que hemos citado. Para quien disponga de formación y medios suficientes para poder aquilatar por sí el valor de cada cita la abundancia de material que ofrece ya ordenado el estudio de Nakamura, sobre todo respecto del pensamiento indio primitivo, será sin duda útil e interesante. En otro caso puede ser más bien desorientador.

Añadamos para terminar este punto, que el mismo Nakamura había notado ya expresamente los peligros e inconvenientes de un fácil concordismo tratando del modo de pensar de los chinos [49]. Razón de más para estar bien alerta, pues por lo visto el peligro es tan grande que ni el conocerlo inmuniza contra él.

3) *Filosofía budista y pensamiento occidental.*

Confrontar su propia filosofía con la occidental se ha convertido en un problema importante para el pensamiento budista actual [50]. Esa confrontación es el tema de otro estudio de Nakamura publicado un año después del anterior: "Filosofía budista a la luz occidental". Como ya el título lo indica con suficiente claridad, se trata de una exposición sistemática del pensamiento budista teniendo en cuenta hasta cierto punto la problemática occidental.

En su penúltima página, entre otras "reflexiones muy interesantes" [51] del doctor Conze, que Nakamura parece aprobar y hacer suyas, leemos lo siguiente: "Los que vuelven sus ojos al budismo buscando ideas sorprendente-

---

[47] L. c., tr. G. DÍEZ RAMOS, B. A. C. II 909.

[48] *O. c.* 493.

[49] En su libro sobre *El modo de pensar de los orientales* nota como una característica del pensamiento chino su tendencia armonizadora: conciliar formalmente textos contrarios en vez de buscar explicación de las diferencias en la historia, etc. Un caso típico nos lo ofrece la teoría de los cinco tiempos (goji) en el budismo chino, con la que tratan de armonizar el Mahayana con el Hinayana y las diversas sectas entre sí. Pero esas armonizaciones eran superficiales, basadas en cosas meramente externas (cf. I 451-457 y 547-548).

[50] "Confrontation with Western philosophy also has become an important problem." Nakamura, *Buddist Philosophy in the Western Ligth*, 424. Este estudio lo publicó en Uyeda (ed.), *Bunseki tetsugaku no shomondai*. Tôkyô (Waseda Univ. Press), 1957, páginas 401-475.

[51] *O. c.* 473.

mente nuevas e inauditas sobre problemas filosóficos encontrarán poca cosa [52]. Los que los vuelven buscando indicaciones sobre cómo llevar una vida libre de egoísmos pueden aprender mucho" [53]. En estas palabras encontramos fuertemente recalcado el carácter eminentemente práctico del budismo, que el autor nos ha venido recordando en diversas ocasiones a lo largo de todo el estudio.

De todos modos, para conseguir ese fin práctico, Buda y el budismo se han servido siempre de elementos especulativos, y no podía ser de otra forma dada la naturaleza del hombre. Por más que digan a veces que se trata sólo de fórmulas prácticas, en realidad o tienen un contenido teórico (intuitivo o discursivo, que eso es otra cuestión distinta) o no dicen nada. En último término es la naturaleza misma del hombre la que está en juego: obrar humanamente es obrar sabiendo el porqué.

Esos elementos doctrinales son los que Nakamura ha tratado de recoger sistemáticamente. Imposible seguirle en cada una de las cosas que dice. Nos limitaremos a algunos puntos especialmente interesantes desde el punto de vista de la filosofía comparada. Pero antes será conveniente dar una idea de las líneas generales de su estudio.

Lo divide en dos partes de desigual extensión. La primera ocupa un tercio del total y trata de la posición fundamental del budismo, mientras que la segunda, que ocupa las otras dos terceras partes, trata de la existencia humana según el budismo. En la primera parte encontramos seis secciones. Sus títulos son suficientemente expresivos y así nos ahorran toda explicación ulterior: 1) Actitud respecto de otras filosofías. 2) Silencio sobre problemas metafísicos. 3) Verdad parcial de las diversas teorías. 4) Tolerancia. 5) Normas universales (Dharma). 6) Carácter racionalístico. En la segunda comienza con 1) el sufrimiento e 2) inestabilidad de todas las cosas. Nos expone después 3) la teoría del non-ego, 4) la existencia cinética [e. d. no substancial] del individuo, 5) la trasmigración y el Karma y 6) la cosmología budista. Pasa a continuación a investigar 7) las causas del sufrimiento, nos expone 8) el estado ideal (Nirvana) y 9) el verdadero yo, y termina hablándonos de 10) la filosofía como camino.

En la exposición de estos temas Nakamura no trata de enfrentar la doctrina budista con otras contrarias y discutir así sus fundamentos. Se limita a exponer la filosofía budista e ilustrarla siempre que se ofrece ocasión con lo que en un sentido más o menos semejante han dicho algunos pensadores

---

[52] Como veremos más adelante Kawada no admitiría sin restricciones este juicio. Si con razón o sin ella, lo veremos entonces.

[53] O. c. 474. Respecto de este mismo aspecto práctico no estará de más recordar las palabras con que otro oriental, el profesor Shimoyama, de la Universidad Sofía (Tôkyô), cerraba la exposición de lo que un médico occidental había aprendido en la India. "La conclusión a que B. ha llegado nos resulta interesante. En la historia espiritual de occidente, ¿quiénes habrán sido los que con paz han sabido prestar oído a la voz radical y profunda de todo lo que existe [e. d., lo que ese occidental decía haber aprendido en la India]? ¿No habrán sido precisamente Agustín, Tomás y los otros muchos que han tomado en serio la existencia religiosa del hombre?" (*Ningenzô no kaiki*, en Shopia 8 (1959) 463). Creemos que es exactamente lo que se puede decir también a propósito de esa vida libre de egoísmos.

occidentales. Es decir, en el pensamiento occidental no busca una ocasión de discutir y profundizar sus propias posiciones fundamentales, sino simplemente ilustraciones o confirmaciones parciales.

En la filosofía contemporánea la posición de Wittgenstein le parece muy semejante a la de Buda" [54]. El rechazar los problemas filosóficos como carentes de sentido y los más profundos problemas sencillamente como pseudoproblemas, y el considerar la misión del filósofo como terapéutica son rasgos que a sus ojos lo asemejan al budismo" [55]. También le parece asemejarse a Buda cuando somete el concepto de identidad a una crítica destructiva de la que no parece haber posibilidad alguna de escaparse [56]. En su teoría de la parcial veracidad de las afirmaciones filosóficas e imposibilidad de decir nada acerca del mundo como un todo encuentra el mismo pensamiento de la conocida parábola de Buda sobre el rey que hizo tocar a varios ciegos de nacimiento un mismo elefante, pero a cada uno una parte distinta, con lo que no podían ponerse de acuerdo sobre cómo era un elefante [57].

Lo que no nos dice Nakamura es que Wittgenstein habría negado a fortiori toda idea de trasmigración y la misma idea fundamental budista del karma, que supone necesariamente el conocimiento de la causalidad, y eso en virtud de esa "crítica destructiva" que a Nakamura no le parece "dejar posibilidad alguna de escaparse". No deja de ser curioso ese tomar una parte de una doctrina para confirmar lo que dice y callar que según esa misma doctrina habría que negar lo más fundamental de la propia filosofía.

Conviene también notar algo importante que implícitamente se contiene en lo que Nakamura nos dice, aunque no lo recalque expresamente. Lo de la parcial veracidad no se refiere al Buda, que es el único que puede aprehender el todo [58]. Es decir, esa doctrina vale para los hombres vulgares, pero no para quien llega a la "iluminación". Este tiene medio de superar la parcialidad de las opiniones y alcanzar la totalidad de la verdad, aunque no en la forma de afirmaciones concretas y limitadas. Si no nos equivocamos, para nada de esto hay lugar en las teorías de Wittgenstein. Es cierto que tales teorías son demasiado estrechas, pero es necesario darse cuenta de esa estrechez y de si el error fundamental no destruye también su fuerza en los otros casos.

Por nuestra parte estamos muy lejos de pensar con Wittgenstein que los problemas metafísicos sean pseudoproblemas debidos a una confusión lingüística. Son verdaderos problemas y su investigación es precisamente la misión de la filosofía. Por eso nos interesaría extraordinariamente saber qué es lo que Buda y el budismo piensan sobre ellos. No parece ser cosa tan simple como pudiera imaginarse.

Nakamura nos habla repetidas veces del silencio metódico de Buda sobre cuestiones metafísicas. Muchas veces vinieron a él con cuestiones metafísicas. Siempre se negó a dar una respuesta. Mas ¿cuál es el sentido de

---

[54] Cf. o. c. 406.
[55] Ibid.
[56] Cf. o. c. 439.
[57] Cf. o. c. 408-409.
[58] Cf. o. c. 409.

ese silencio? Aunque algunas frases que leemos en Nakamura y algunas comparaciones que hace parecerían indicar que detrás de ese silencio se escondía una radical negación de la metafísica, otras cosas que igualmente nos dice son difíciles de conciliar con esa radical negación.

El estigma que Buda puso—nos dice Nakamura—sobre las cuestiones discutidas en su tiempo (sobre el origen y el fin de todas las cosas, sobre la finitud o infinitud del mundo, sobre la eternidad del alma, sobre los dioses, etcétera) fue el ataque más formidable en la historia del mundo a la metafísica y a la teología [59]. Nos habla también de la doble proposición: 1) no discutir sobre lo que no tenemos evidencia suficiente, 2) ni sobre lo que no nos es útil ni bueno sino todo lo contrario [60]. Más adelante nos presenta como semejante a la de Buda la manera de ver del positivista inglés Frederic Harrison [61]. Por estos y otros argumentos parecería que Buda o decididamente negaba la metafísica o al menos era totalmente indiferente respecto de ella [62]. Sin embargo, otra serie de indicios nos hacen pensar todo lo contrario.

"Buda era aparentemente un ateo—nos dice el mismo Nakamura—, pero en el fondo era religioso" [63]. "Buda nos dice claramente qué no es el yo, pero no nos da ninguna información clara sobre lo que es. Es completamente falso pensar que según Buda no existe yo alguno. No era un mero materialista" [64]. "Buda no negó el alma, sino que guardó silencio sobre ella. Más aún, parece haber reconocido el verdadero yo en nuestra existencia, que aparece en nuestra conducta moral conforme a normas universales" [65]. "Es verdad que Buda trató de negarse a contestar a la pregunta sobre la última realidad que cae más allá de las categorías del mundo fenoménico, pero no parece haber tenido duda alguna sobre el absoluto. Él dijo: "Existe un no-nacido, un no-producido, un no-hecho, un no-compuesto; si no existiese, ¡oh pobres!, no habría huída del mundo del nacer, de lo producido, de lo hecho y de lo compuesto" (Udana VIII, 3). Buda, pues, creía en algo que permanece bajo las cambiantes apariencias del mundo visible" [66], y naturalmente creía también en la posibilidad de conocerlo. Sin ella no tendrían sentido alguno las palabras que le acabamos de oír. Su negación de la metafísica no es, pues, tan radical como pudiera parecer a primera vista.

El budismo posterior, nos sigue informando Nakamura, fue más lejos en esa dirección. "[...] del silencio de Buda sobre el problema del "alma" Nāgasena sacó la conclusión negativa de que no existía alma alguna *(The Questions of Milinda)*. Esta opinión se convirtió en la doctrina ortodoxa del budismo Hīnayāna. [...] En todo caso, es cierto que el budismo borró del

---

[59] Cf. o. c. 403-404.
[60] Cf. o. c. 404.
[61] Cf. o. c. 406.
[62] A pesar de lo que diga Harrison y otros con él se puede dudar seriamente de la posibilidad de que un hombre serio y sincero viva en esa posición de indiferencia total respecto de la metafísica si no la niega sencillamente.
[63] O. c. 405.
[64] O. c. 432.
[65] O. c. 433.
[66] O. c. 465.

campo de nuestra visión el concepto tradicional de una substancia llamada "alma" o "Yo", que hasta entonces había dominado tan completamente las mentes tanto de los supersticiosos como de los intelectuales" [67].

Hasta qué punto es verdad esta última afirmación, es bastante discutible aun respecto del mundo budista. Es verdad que no sólo el budismo posterior sino el mismo Buda insistiendo en la transitoriedad de todas las cosas no quiso admitir ninguna substancia metafísica [68], y que muchas de sus explicaciones nos recuerdan doctrinas semejantes de Hume [69]. Pero, como respecto de otros autores, también aquí puede uno dudar seriamente de que negase el verdadero concepto de substancia. Más bien habría que decir, que lo que negaba era un falso concepto de substancia como algo rígido y absolutamente inmutable en las cosas que se mudan. Si de hecho era ése el concepto de substancia que otros tenían entonces o más bien fue él quien pensó que la concebían así y por lo mismo estaba en realidad luchando con un engendro de su propia imaginación, sería interesante investigarlo [70].

En todo caso, en la negación de la sustancialidad del alma ha encontrado el budismo desde el principio uno de los puntos más difíciles de su doctrina. Ya la doctrina de la trasmigración en la forma en que se encuentra en pensadores indios no budistas ofrece serias dificultades, pero esas dificultades llegan al colmo cuando se las quiere combinar con la negación de la sustancialidad del alma. "Los filósofos indios no budistas en general atacaron este punto vulnerable del pensamiento budista. Muchos pensadores modernos también lo consideran como un problema insoluble" [71].

Después de leer todo lo que Nakamura nos dice con ansia de encontrar en ello una explicación al menos probable y verosímil, nuestra impresión general es la siguiente. Tal vez se podría decir que la doctrina del budismo en una formulación más o menos vaga y para combatir modos de concebir (reales o imaginados) demasiado simples podría tener algún sentido; pero cuando se la quiere confrontar con doctrinas filosóficamente mucho más perfectas y se la obliga por lo mismo a formular más claramente su propia posición, o ha de admitir que los términos vagos primitivos son compatibles con un concepto más exacto de la sustancialidad del alma o ha de negar también este concepto más exacto y caer entonces en una serie de absurdos y contrasentidos. Los occidentales entusiastas del budismo toman con frecuencia esta segunda posición (aunque también de ellos se puede dudar si tienen siquiera una idea de lo que es el verdadero concepto de substancia) y Nakamura en realidad se limita a citar lo que dicen sin poder añadir nada por su propio conocimiento de las fuentes.

---

[67] *O. c.* 433.
[68] Cf. *o. c.* 428.
[69] Cf. *o .c.* 428-429 y 432.
[70] ¿No habrá que decir aquí algo semejante a lo que Gilson (cit. por Echarri. *Philosophia entis sensibilis* [Barcelona (Herder), 1959], p. 238, núm. 2), nos dice del horror con que Descartes miraba las formas, de las que tenía una idea realmente monstruosa: "Rien d'étonnant que Descartes ait conçu pour un tel monstre plus que de l'indifférence, de l'horreur; mais ont peut bien dire que *c'est lui qui l'avait engendré*"? El subrayado es nuestro. Sobre toda esta cuestión se verá con fruto la amplia y profunda discusión de Echarri.
[71] *O. c.* 484.

Sumamente interesante es el hecho de que llegue a decir que "sería más exacto al hablar del budismo suprimir sencillamente la palabra trasmigración y llamar a su doctrina doctrina del karma como lo hizo Rhys Davids" [72]. El párrafo que escribe a continuación de esta confesión merece trascribirse, para que el lector pueda juzgar por sí mismo. "Tal vez la doctrina del Karma —escribe—es una de las más difíciles entre las doctrinas del budismo. Pero si miramos esta doctrina del Karma un poco más de cerca, podemos ver que no es tan distinta de ideas cristianas en ciertos puntos. Si traducimos algo libremente la palabra Karma, podríamos llamarlo "carácter". ¿Qué es en realidad lo que ordinariamente significamos cuando hablamos de inmortalidad personal? ¿No queremos decir que los caracteres de nuestros amigos renacen en el cielo? Evidentemente no es el cuerpo lo que renace, pues ése se queda con nosotros. Y ¿qué conocemos del espíritu sino simplemente sus manifestaciones? Nuestro conocimiento de nuestro amigo se compone de lo que nuestros sentidos nos dicen de su cuerpo y de lo que observamos de sus acciones. Es su carácter, su particular colección de acciones, o Karma, lo que pensamos que sobrevive a la muerte; y esto es exactamente lo que hacen los budistas. La única diferencia es que los cristianos defienden la existencia de un yo después de la propia muerte, mientras que los budistas no. Según el modo general de pensar de los cristianos dicen que es el ego, o alma, de su amigo lo que ha renacido y que el carácter de su amigo, que es lo único que en realidad conocen directamente de su amigo, es simplemente la manifestación de ese ego. Mas los budistas no admiten la existencia de alma alguna y sólo indican que lo único que queda para renacer es el carácter o Karma. Como se ve, las dos doctrinas son muy semejantes, si dejamos fuera de la cuestión la exigencia de un ego" [73].

Que con esta explicación no se ha resuelto todavía el problema de "cómo puede renacer el carácter, que no es entidad alguna en sí mismo", lo siente el mismo Nakamura [74]. Busca una explicación en Warren [75], que lo compara con la herencia, que es la que nos explica por qué un huevo de golondrina no puede producir una alondra, y piensa que la única diferencia entre la doctrina budista y la científica es que el "karma" significa, no lo que se hereda de los antepasados, sino lo que se hereda de sí mismo en otro estado previo de existencia [76]. Después de otras consideraciones por el estilo termina hablándonos de cómo tuvieron que defender los budistas la doctrina del karma contra materialistas y anihilacionistas. Como ejemplo nos copia el diálogo entre el Rey Payasi y el monje budista Kassapa. En realidad tal diálogo es un testimonio de la creencia en cielo e infierno y no tiene nada que ver con la trasmigración [77].

---

[72] *O. c.* 445.
[73] *O. c.* 445-446.
[74] Cf. *o. c.* 446.
[75] *Buddhism* 210-211.
[76] Cf. Nakamura, *o. c.* 446-447.
[77] Cf. *o. c.* 448-449. El rey dice que no hay ni cielo para los buenos ni infierno para los malos, pues él pidió a un malhechor, cuando estaba para morir, que si iba al infierno viniese a darle noticia de ellos, e igualmente a un hombre bueno sobre el cielo. Ambos aceptaron, pero ninguno de ellos ha venido ni enviado mensajero algu-

4) *Conclusión de la primera parte.*

Dejamos otros puntos que se podrían tratar para no extendernos indefinidamente. Sobre algunos de ellos ya habrá ocasión de decir algo en la segunda parte al tratar de Kawada. Éste nos va a dar algo fundamental, que hemos echado de menos en Nakamura: un esfuerzo por poner en claro las posiciones fundamentales de las diversas filosofías y establecer en ese terreno la comparación. Pero antes será oportuno cerrar esta primera parte con algunas consideraciones de índole general.

En Nakamura y en el pensamiento que nos refleja encontramos una conciencia muy viva de la mutabilidad y transitoriedad del hombre y junto con ella de la profunda unidad de todas las cosas. Esa doble conciencia es un dato positivo importante que conviene ciertamente tomar en serio. Aunque en realidad no se trate de algo nuevo y desconocido en la tradición filosófica del occidente.

No sólo los autores ascéticos sino los mismos filósofos de profesión saben bien hasta qué punto es íntimo en el hombre ese pasar y mudarse. Quien ha entendido bien el sentido de la composición sustancia-accidente sabe bien que el cambio accidental es un cambio *intrínseco* de todo el sujeto y que por eso no se puede hablar de una sustancia absolutamente inmutable, que sea mero sujeto del cambio de accidente. Es la misma sustancia del ser la que se cambia en virtud del accidente, pero no para convertirse en otra cosa sino para ser *de otra forma* lo mismo que ya era. Al recalcar fuertemente ese aspecto íntimo del cambio la negación budista de la sustancialidad puede hacer reflexionar a quienes más o menos inconscientemente tiendan a concebir la sustancia demasiado estáticamente. La composición sustancia-accidente es una composición esencialmente dinámica. Pero la insistencia exclusiva del budismo en el aspecto dinámico terminaría por destruir el mismo sentido del dinamismo y del cambio. Sólo la sustancia puede tener verdadero dinamismo y cambiar. No han sabido ver que entre la concepción demasiado estática de la sustancia y el puro dinamismo sin sustancia se da una concepción dinámica de la sustancia, que es la única que salva la realidad innegable del cambio.

También la conciencia de la unidad profunda de todos los seres está bien presente en la tradición filosófica occidental desde sus mismos comienzos. Ni faltan siquiera intentos de explicarla en un sentido monista. Frente a la actitud egocéntrica de los materialistas vulgares o hedonistas la tendencia monística que refleja Nakamura tiene un valor positivo innegable. En ese sentido deshacer la "ilusión" de ese "yo" al que se le da un valor absoluto que no tiene es un verdadero progreso, indispensable para poderse

---

no. El monje responde que los guardianes del infierno no iban a dar permiso al malhechor para salir y venir a informarle y los que han nacido en el cielo no tienen ganas de venir de nuevo al pozo de cieno de este mundo. La concepción fundamental de este diálogo (dejando a un lado elementos parabólicos) no es ciertamente muy distinta de la cristiana, pero lo que no se ve es cómo esa manera de pensar no incluya necesariamente una verdadera inmortalidad personal con la consiguiente sustancialidad del yo.

acercar en alguna forma al verdadero Absoluto que se oculta bajo todos los seres. Pero también aquí hay peligro de ir demasiado lejos. Para corregir los excesos de un personalismo egocéntrico y egoístico no es necesario negar los verdaderos valores de la persona. Frente al budismo que busca la solución en ver las cosas impersonalmente, la filosofía cristiana las procura ver personalmente y busca la verdadera solución en conocer realmente qué es la persona, qué relaciones tienen con ella todas las demás cosas y hasta qué punto es profunda e íntima en la persona humana su relación de dependencia absoluta respecto del Dios personal y su relación de coexistencia activa y de comunidad de origen y fin respecto de las otras personas humanas.

FRANCISCO PÉREZ RUIZ, S. J.

Universidad Sofia; julio, 1960.
TOKYO

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo)
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris)
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.)
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico)
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

a) **Recensiones.**

MARKET, O.: *Dinamicidad del saber*. Biblioteca del pensamiento actual, número 101. Editorial Rialp. Madrid, 1960; 238 págs., 12 × 20 cm.

El libro "pretende colaborar a que la Historia de la Filosofía salga del período que podemos considerar como meramente propedéutico y se convierta en una disciplina científica" (30). Para ello quiere, en primer lugar, "investigar cómo es histórico el saber filosófico" (31), avanzando sobre lo dicho en un artículo anterior *(Rev. Fil.,* 1957, págs. 345-381 y 503-545; cfr. extracto en PENSAMIENTO, 1958, 364-365): eso se realiza en la primera parte, para sacar después en la segunda las consecuencias pertinentes a la Historia de la Filosofía.

Como punto de partida se inserta un capítulo (originariamente de otro estudio, "Parménides y el ente de razón) sobre la *condición de la pensatividad*. La reflexión constitutiva del juicio cognoscitivo es puesta de relieve en un acertado análisis: es conciencia de constricción del pensamiento por la cosa pensable, lo que llamaríamos condición formal del juzgar. Sólo en el *ens rationis* de la cosa pensable en cuanto tal nos es accesible el *ens reale*, cosa en sí.

El 2.º capítulo muestra entonces que lo dado como tal no es objeto de conocimiento, sino en cuanto viene a integrarse por una designación en un complejo formal, que supone evidentemente formas puras. Conocer es reducir la novedad de una experiencia últimamente hasta la formalidad pura, o *cognoscibilidad en general*, que coincide con la condición formal del juzgar ya estudiada. Pero, mientras, cabe un proceso *intelectivo*, estrictamente reductivo, ascendente, cabe también un proceso *sapiencial, comprensivo*, a partir de la suprema forma. Se amplía el conocimiento con motivo de la experiencia, pero no estrictamente por ella: "la raíz de la explicitación se encuentra en la implicación" (85). "Siempre se puede conocer más que lo que se conoce de hecho, no más que lo que se conoce de derecho" (87). La dinamicidad del saber es su perfeccionamiento *ab intrínseco*, por descubrimiento de implicaciones.

El tercer capítulo avanza, demostrando la esencial unidad del mundo noemático, sólo diversificable por la posibilidad de diversos *niveles sapienciales*.

El cuarto capítulo se enfrenta con ésta: surge por la reflexión filosófica, a través de crisis de fundamentación. Todo nivel sapiencial consiste en una manera nueva de fundamentar, es decir, de referir a la condición básica del pensar. El capítulo quinto corona esta investigación explicando el modo de esa diversidad de niveles: es *la sucesión histórica,* un proceso de profundización en el fundamentar. Con esto queda claro cómo el mundo noemático se diversifica sin multiplicarse y cómo es histórico el saber.

La segunda parte aplica los resultados logrados a la determinación de la definición y método de la Historia de la Filosofía. Si bien la Filosofía Primera se interesa por la historicidad del saber, pero no puede constituirse en su Historia. Eso queda para una especie de la Filosofía Segunda, que será hermenéutica del saber filosófico, una como autoconciencia de la Filosofía en cuanto realizada históricamente. Partirá de las realizaciones concretas, pero para considerarlas no en lo externo de su realidad temporal, sino en lo que tienen de niveles sapienciales concatenados según la ley de la fundamentación.

El libro es claro en la línea general, quizá no siempre en los detalles. No hace falta ponderar el gran interés de la tesis defendida. Noblemente ambiciosa en su alta pretensión especuativa, la Historia de la Filosofía preconizada no podrá menos de despertar cierta desconfianza en muchos espíritus, que se declararán por una más modesta objetividad. El A. parece abordar de antemano la objeción que éstos le dirigirán: ¿no se subjetiviza a la Historia de la Filosofía al hacerla constitutivamente dependiente de una posición filosófica determinada, en la que no podrá menos de estar el hermeneuta? Esto, responde, "implicará el que se seleccionen unos temas y no otros , el que se comprendan unas doctrinas mientras que otras quedarán en la penumbra, pero no el que lo que en ella [la Historia] se diga sea falso o subjetivo. Las diferencias sapienciales no se distinguen como la verdad y el error, sino como el conocimiento más rico y perfecto del más pobre y elemental". Es decir, interpreto, será ella misma histórica, la Historia de la Filosofía. El A. añade con razón que es lo que ocurre con la Filosofía en general y no deja de ser Filosofía. Y espera que precisamente "la vivencia y análisis de otras doctrinas, que han partido de niveles diversos", dé al historiador-filósofo "el incentivo continuo para someter a crítica la propia", produciendo en él un enriquecimiento sapiencial, que le capacitará para realizar mejor la Historia (196).

¿Por qué no ha de ser así? Como una confirmación quedamos esperando la Historia del Idealismo, que el A. nos promete para fechas no muy lejanas (228), "en la que mostrará de un modo práctico lo que aquí se postula en el plano de los principios". Será sin duda una gran contribución a la comprensión de ese magnífico nivel sapiencial, hoy por muchos menospreciado, que es la Filosofía idealista; que el señor Market está excepcionalmente capacitado para esa comprensión lo muestra el mismo desarrollo especulativo que constituye la primera parte del presente libro, como se habrá ya podido apreciar.

J. Gómez Caffarena.

b) Reseñas.

SZILASI, WILHELM: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1959. 144 págs., 21,5 × 14 cm.

Se reproduce aquí el texto de una conferencia pronunciada por el autor en la Universidad de Friburgo (Alem.) en el curso académico 1958-59; a este fondo primitivo se ha añadido el capítulo V. Szilasi ha trabajado sobre el material nuevamente publicado por los Archivos de Husserl de Lovaina. En él aparece la filosofía fenomenológica en una nueva forma, que trata el autor de mostrar en su desarrollo genético. Muchas de las contradicciones que obstruían la inteligencia de los textos de Husserl desaparecen ahora gradualmente con el conocimiento de la obra total; pueden trazarse las líneas de su gran sistema perfectamente trabado que caracteriza el autor como un positivismo trascendental. El hilo conductor del libro es la investigación de los estratos distinguibles de la experiencia, en sus particularidades y en su reducción a unidad. Con ello adquiere nueva luz la primaria intención de Husserl de fundamentar todas las ciencias en evidencias últimas. El primer capítulo considera la fenomenología descriptiva, su punto de partida (en Husserl), con los problemas de la intencionalidad, intuición categorial e intuitividad del "apriori"; el segundo, la fenomenología trascendental; el tercero, la fenomenología de la constitución trascendental (del "yo" puro, del "alter ego", del mundo en su objetividad común); el cuarto, el problema de la trascendencia; precisión del vocablo caracterizador: positivismo trascendental, nueva significación del término: trascendente; el quinto, la fundamentación filosófica de la ciencia desde un punto de vista fenomenológico: idea de la ciencia, sus estratos, acotación de ontologías regionales, fundamentación de la ciencia.

L. M.

EGIDIO DA VITERBO: *Scechina e Libellus de litteris hebraicis.* Inediti a cura di François Secret. Roma. Centro Internazionale di Studi Umanistici. 1959. Dos volúmenes. (Edizione Nazionale dei Classici del pensiero italiano, serie II, núms. 10 y 11.) 241 y 343 págs., 24 × 17 cm.

El especialista francés en estudios sobre la Cábala F. Secret, ha realizado esta edición, que a diferencia de otras de esta colección de clásicos italianos, no es bilingüe, sino sólo da el texto original latino, hasta ahora inédito; lo esotérico de la doctrina contenida desaconsejaba la traducción italiana. Al texto precede una Introducción del editor, donde se nos informa sobre las condiciones histórico-literarias en que el Cardenal humanista Gil de Viterbo (1469-1532) compuso estos dos tratados, specimen interesante de la "cábala cristiana". La cábala cristiana del Renacimiento se inscribe en una corriente cristiana muy antigua, vigorosamente renovada en el siglo XIII por el "Pugio fidei" de nuestro Ramón Martí. Más cercanamente se relaciona la obra de G. de Viterbo con el renacer de los estudios orientales del Renacimiento, de los que son testigo las ediciones hebreas de libros sagrados, y señaladamente

la Políglota de Alcalá. El estudio del editor concluye con un elenco de fuentes literarias del Cardenal de Viterbo y con breves consideraciones sobre el valor doctrinal de los dos tratados, ligero influjo neoplatónico y dominante interés exegético bíblico.

L. MARTÍNEZ G.

ZAC, SYLVAIN: *La morale de Spinoza*. Presses Universitaires de France, París, 1959. 118 págs., 19 × 12 cm.

La moral de Espinoza se entiende bien desde una repulsa inicial de los postulados de una moral tradicional judeo-cristiana: postulados de la oposición entre lo ideal y lo real, de la oposición entre lo posible y lo real, postulado de la libertad y postulado de la existencia de Dios legislador y juez supremo. Así enfoca el autor la construcción ética de Espinoza, que constituye la esencia de su filosofía. En siete capítulos de análisis e interpretación se delinean las piezas fundamentales de ese edificio: los tres grados de conocimiento, que culminan en el conocimiento de razón, por "ideas adecuadas", "sub specie aeternitatis" (cap. I); el hombre bajo el régimen de la pasión, que equivale a "idea inadecuada", en la que somos víctimas del sentido e imaginación (cap. II); el hombre bajo el régimen de la virtud, equivalente a poder, no a obediencia, poder que se mide por la capacidad para las ideas adecuadas, con las que penetramos activa y victoriosamente en la inteligibilidad de las cosas y deducimos del mundo la máxima utilidad (comparación, antitética, de Espinoza con Nietzsche y Bentham) (cap. III); más allá del bien y del mal, conceptos relativos, subsistentes sólo en el grado segundo de conocimiento, no en el conocimiento de razón, ni en Dios; la beatitud, concomitante de aquel estrato intellectivo, no es fruto, sino condición de la virtud (capítulo IV); la moral del hombre vulgar, por vía de obediencia religioso-civil, a los profetas, a las leyes; moral no despreciable, aunque inferior (cap. V); el hombre en la ciudad, con la teoría socio-política de Espinoza, contractual y liberal (cap. VI); y el problema de la responsabilidad humana, conciliable con el determinismo metafísico de Espinoza; no se basa en una libertad de libre albedrío, sino en una acción y vida autónoma, sin coacción, en que alcanzan el sumo grado ético los "predestinados", los dotados de una naturaleza más apta para el saber intelectual. "No hay en Espinoza lugar para una moral personalista (—de personal decisión—)..., pero toda ella tiende a poner de relieve el poder del hombre, su valor y su poder de divinizarse, sin, con todo, rebasar la condución humana" (pág. 114).

L. MARTÍNEZ G.

BORNHEIM, GERD A.: *Aspectos filosóficos do romantismo*. Secretaria de educação e cultura. Divisão de cultura. Instituto Estadual do livro. Porto Alegre, 1959. 112 págs., 18,5 × 11,5 cm. (Cuadernos do Rio Grande, 8.)

Del romanticismo alemán debería decir el título, porque sólo este romanticismo es estudiado en el libro. El autor se muestra buen conocedor de la literatura y filosofía alemanas. Con singular penetración histórica sigue las

inflexiones del pensamiento cultural alemán en ese crítico espacio histórico del último tercio del XVIII y primero del XIX, en que Alemania sale de su "atraso" europeo, con una serie de movimientos culturales relativamente cortos en duración y difíciles de deslindar, pero con los que recobra la iniciativa y se impone en Europa. Son estos movimientos, la "Aufklärung" (ilustración), esfuerzo de asimilación de la cultura europea; el "Sturm und Drang", prerromanticismo, reacción contra el clasicismo francés, vuelto hacia los valores germánicos; el clasicismo alemán, que no ha de separarse demasiado del siguiente momento; el romanticismo alemán, en el que Alemania alcanza su máxima madurez cultural. Dentro de este contexto histórico cobran todo su relieve las figuras filosóficas, Fichte, Schelling, Schleiermacher, que dan la fórmula conceptual del romanticismo. El ideal "romántico" de esta filosofía se concreta en la unidad, que supera el dualismo kantiano: sensibilidad y entendimiento, realidad fenomenal y realidad numenal, ciencia y moral, mundo de la naturaleza y mundo del espíritu. En Federico Schlegel y en Schelling la unidad no se logra en el preciso campo de la filosofía, especulativa o práctica, sino en el arte, especie de "organon" que conduce a la revelación del Absoluto. Pero no es el arte el fin último de los románticos, sino un medio para el perfeccionamiento del hombre; el fin último es la unidad, el Absoluto, con un sentido último religioso; este aspecto religioso domina el pensamiento de Schleiermacher, que se refugia en el puro sentimiento, más atento a la subjetividad humana, vagamente dependiente del Todo, del Universo, que a la realidad de este Universo o Dios; más psicología religiosa que teología. Este movimiento romántico hacia la unidad tiende, a juicio del autor, a negar toda diferencia y a confundir los diversos aspectos de la cultura; la nostalgia romántica lleva a un progresivo apartamiento de todo lo que es finito, a una búsqueda cada vez más exclusiva del Infinito, Infinito que en fin de cuentas no tiene nombre.

L. M.

ZELLINGER, EDUARD: *Cusanus-Konkordanz*. Max Hueber Verlag, München, 1960. XVI-332 págs., 20,5 × 14,5 cm.

A pocos autores les caerá tan bien la palabra "concordancia" como al Cusano. El fue en su vida un obrador de la concordia, con sus sinsabores y fracasos. Su doctrina se cierra en la "coincidentia oppositorum", colosal empeño de empujar, dentro de una concepción cristiano-neoplatónica, hacia la fontal unidad de Dios la infinita variedad creada, tantas veces discorde. Pero no se trata ahora de una obra del Cardenal de Cusa, por ejemplo, la primera cronológicamente, que lleva por título "De concordantia catholica", sino de una "concordancia" o "concordia" literaria, recopilación ordenada de textos paralelos, sacados de toda la obra del Cusano, bajo el signo dominante de sus conceptos filosóficos. Es un recurso filológico que viene aquí, como otras veces en la historia de la investigación, a servir ejemplarmente a la interpretación filosófica. Porque, paradójicamente, la exégesis en torno al pensamiento del Cusano está lejos de haber sido y de ser concorde. Está sobre

todo el tema de la relación Dios-mundo (¿panteísmo?), y en función de él, su visión del ser, del mundo, del hombre y del conocimiento.

El caso es que el mismo Cardenal es en buena parte responsable de las perplejidades exegéticas de sus investigadores, cada día más numerosos; su estilo independiente y duro, no vaciado en el tecnicismo de la escuela; su contextura ideológica, más germana que latina; su intención de fondo extrañamente amasada de espíritu científico y matemático y de elevación mística. Era por ello sumamente deseable, como instrumento de trabajo, una selección de textos organizada con arreglo a un bien estudiado elenco de conceptos claves. Este "Lexicon" cusano, hace ya tiempo deseado, es el intento y el logro del autor. La obra estaba preparada ya desde 1951, fecha en que se presentó como tesis en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Munich. Un Prólogo añadido ahora da el sentido y las características de la publicación. El autor ha querido ante todo evitar el seductor escollo de una tendenciosa acumulación antológica en beneficio de ciertos puntos de vista. Esto no sería una concordancia, sino una interpretación. La interpretación la hará, o la podrá hacer el lector mismo a base de este inventario, que quiere ser totalmente imparcial y, en lo posible, completo, con aportación de todas las obras del Cusano (aunque atendidas especialmente las de carácter más filosófico), y agrupados los textos por orden cronológico, para apreciar mejor la posible evolución. Esto no excusará naturalmente de una lectura más amplia de los contextos, por fuerza aquí muy recortados, pero orientará y facilitará incalculablemente la profundización del tema.

A la concordancia de textos precede una tabla de los 22 temas escogidos, de los que siete se refieren a Dios, seguido de un desarrollo analítico de las afirmaciones claves exprimidas de los pasajes que llenan luego el cuerpo del libro. Las citas van referidas comúnmente a la edición de París (1514), pero se han tenido en cuenta las otras ediciones y los códices existentes, sobre todo para las obras aún no publicadas en la edición crítica de Heidelberg. Como quedan no pocos escritos importantes del Cusano que sólo pueden leerse en las poco accesibles ediciones antiguas, el presente volumen servirá de valioso sustitutivo de toda garantía crítica.

L. MARTÍNEZ G.

BRÉTON, STANISLAS: *Situation de la Philosophie contemporaine*. Emmanuel Vitte, París-Lyon, 1959. 200 págs., 22,5 × 14 cm. ("Centre d'études de Cartage, cahier nº 1.)

Un curso de conferencias en el Centro de Estudios de Cartago (Túnez) en el año escolar 1957-58, es el origen de este volumen. En él se ofrece una exposición muy densa y razonada, aunque en estilo vivaz, de las grandes corrientes del pensamiento filosófico actual, que son, a juicio del autor, el marxismo, el existencialismo y la filosofía científica o neopositivismo. De ellas sólo las dos primeras son estudiadas aquí. Precede una larga introducción, en la que se intenta una caracterización genérica de la filosofía contemporánea. Aun dentro de sus grandes diferencias, y de cierta "incompatibilidad de hu-

mor" recíproca, son las tres "filosofías en situación y filosofías de la situación"; traducen, en el malestar inicial que les sirve de intuición, la crisis de los fundamentos de nuestra civilización; coinciden además en estos tres rasgos: 1) radicalismo de lo original, con una problemática a ultranza; 2) tematización creadora y sistemática; 3) imperativo de racionalidad de la conciencia filosófica. En el capítulo primero se estudia la filosofía marxista, primero en su cuadro histórico evolutivo, a través de sus varias tendencias, y luego en sus fundamentos teóricos más profundos, deducidos de Hegel, Marx y Engels: proceso histórico-social de "alienación", dialéctica esclavitud-libertad, que desemboca en el proletariado, bajo un signo de negatividad con sus cuatro momentos: 1) experiencia profunda de vacío; 2) conciencia de privación y de exigencia; 3) reivindicación, y 4) revolución. El segundo capítulo, dedicado al existencialismo, comienza por registrar su múltiple faz, "los" existencialismos; apunta después la dura crítica de que ha sido objeto, crítica que suscribe el autor con tonos significativos; el existencialismo negativo y desesperanzado (salvo G. Marcel), viene a acrecentar el prestigio del marxismo; "sería, en una perspectiva dialéctica, el momento negativo que prepara la afirmación", afirmación violenta por haber sido violentamente reprimida (página 148); finalmente recoge sus aspectos más positivos. El autor los ve en la exaltación de la libertad personal, frente a la naturaleza y frente al gregarismo marxista. Esta libertad originaria, creadora, tiene tres inflexiones principales, según la caracterización aristotélica de la actividad humana: "poiéin", orientada a la acción externa, "eficaz" (tipo: E. Mounier), "práttein", acción interna, sentido ético, "causa sui" (tipo: Sartre), y "theoréin", actitud de contemplación, de "disponibilidad" ante el misterio del ser, que se nos da graciosamente (tipo: Heidegger).

L. Martínez G.

Schöllgen, Werner, y Dobbelstein, Hermann: *Problemas de la psiquiatría*. Traducción de Ismael Antich. Herder, Barcelona, 1959. 340 págs, 22 × 14.5 centímetros.

Los dos autores apuntados, junto con una amplia colaboración de otros especialistas, han redactado este libro muy indicado para hacer asequibles los problemas y los resultados de la moderna psiquiatría a los no técnicos, que, sin embargo, como el sacerdote, el médico y el pedagogo, tienen que tratar frecuentemente con personas psíquicamente enfermas. Se presentan los diversos tipos de enfermos y se da la forma práctica con que el psiquiatra y el neurocirujano dirigen sus curaciones. Con particular interés están expuestos los problemas del suicidio, la toxicomanía y la delincuencia juvenil. Esta exposición práctica va apoyada en consideraciones de carácter teórico. Los resultados científicos de la psiquiatría quedan así incorporados a una antropología de ancha base, antropología de signo cristiano, que considera en todo momento al ser humano como un todo individuo. Desde este punto de vista surge la enorme importancia de la terapéutica psiquiátrica en el tratamiento de personas mental y físicamente enfermas. El psiquismo humano, subrayan los autores, ha sufrido colectivamente el profundo impacto de las dos

guerras mundiales; el desarrollo de la técnica, no suficientemente controlado, es apto, por su parte, para destruir en muchos casos el equilibrio psíquico. No es de extrañar por ello que acudan hoy al médico, al sacerdote y al educador mayor número de personas taradas. A ellos va destinada en primer lugar esta obra, que les ofrecerá la base para juzgar con acierto de las respectivas enfermedades y les dará los consejos prácticos sobre el modo de tratar con los pacientes.

L. Martínez G.

Spaemann, Robert: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald.* Kösel-Verlag, München, 1959, 216 págs., 22 × 13,5 cm.

La tesis de este opúsculo no dejará de sorprender al lector. L. de Bonald, filósofo de la Restauración, padre de la sociología, cristiano ferviente y, al mismo tiempo, precursor de un positivismo ateo. El autor aduce un buen material histórico y doctrinal como soporte de esta curiosa ambivalencia pocas veces notada. La intención de L. de Bonald fue evidentemente salvar la tradición teológico-metafísica, pero al vincular tanto la Religión y la Filosofía a la sociedad, hasta hacerlas funciones de ésta, socavó los fundamentos de la Metafísica más radicalmente aún de lo que lo hicieron los materialistas del siglo XVIII. Habría en L. de Bonald una interesante componente hegeliana, la registra el autor, en la paradójica síntesis de los dos contrarios, revolución y "ancien régime", volviendo, contra la revolución, a aquellas realidades, trono y altar derribadas por ésta, pero sosteniéndolas ahora con principios nuevos, muy lejos de la antigua metafísica: el hombre elevado a la posibilidad de actuar sus potencialidades ideales y trascendentes por el exclusivo medio del lenguaje, producto social, histórico, empírico. De esta humanización positiva y social de lo metafísico y lo religioso pudieron derivarse, en líneas aparentemente divergentes, la democracia cristiana de Lamennais y el totalitarismo católico-positivo, con influjos comtianos, de Ch. Maurrás. Sin entrar en la crítica de estos interesantes puntos de vista, subrayamos la valiosa contribución del libro para destacar la significación filosófica e histórica, profundamente actual, del gran defensor de la Restauración, inaugurador de la moderna sociología.

L. Martínez G.

Stoffer, Helmut: *Aufgabe und Gestaltung des Philosophie-unterrichts. Handreichungen für die Philosophielehrer.* Verlag Moritz Diesterwerg, Frankfurt am Main, Berlín, Bonn, s/a. VIII-262 págs,. 23 × 15,5 cm.

La enseñanza de la Filosofía en los cursos superiores del Bachillerato alemán (Gymnasium), con todos sus problemas de índole teórica y práctica, es el tema de este manual, dirigido a los profesores de dicha asignatura y compuesto en colaboración por un grupo de nueve profesores. Su valor primario es, pues, circunstancial, ceñido al ámbito alemán, y concreta y exclusivamente a la situación pedagógica del estudiante alemán en los cursos superiores del

Gymnasium, precedentes a la "Abitur", en los que se le inicia en la Filosofía. Pero aun con ese proposito limitado, contiene el libro una aprovechadísima doctrina de aplicación amplia, incluso para el terreno universitario, del que expresamente se hace abstracción. El libro quiere ser más un manual práctico que un tratado teórico; no pretende dar la última palabra sobre una forma de organización, sobre el fin, materia y método escolar; sin embargo es también atendido el aspecto fundamental y teórico. Aquí sobre todo surgía la dificultad proveniente de las muy diversas direcciones filosóficas, cosmovisionales, religiosas, pedagógicas y metodológicas de los autores del libro y de los ambientes a los que va dirigido, con un propósito de utilidad general. Cada cual habla aquí por sí, pero evitando extremismos y abriéndose a una comunicación socrática fecunda. Ninguna doctrina ni método "se impone" al lector, pero se le ofrece materia "que pensar" y se le brinda una serie de medios prácticos para su cometido didáctico, fruto de experiencia y reflexión. Caso típico es la colaboración paralela de un católico y de un protestante dando cada uno la visión de la enseñanza de la Filosofía desde su respectivo punto de vista confesional. Cuatro secciones principales tiene la obra. La primera toca los problemas de fundamentos teóricos: esencia de la Filosofía, su puesto en la cultura humana y en especial en la educación. La segunda presenta la metodología y didáctica general; fin, forma, método y formas didácticas de la Filosofía. La tercera ofrece una "praxis" de la enseñanza de la Filosofía, en el Bachillerato, con aplicación en detalle a todas sus ramas, teniendo siempre en cuenta el contexto pedagógico de formación general en que se desenvuelve esa enseñanza; se registran hasta 19 apartados. La cuarta da una serie de ejemplos prácticos, a base de lecturas de textos filosóficos analizados por el maestro. Como apéndice se apuntan, con su crítica valorativa, varios instrumentos auxiliares bibliográficos seleccionados, libros, revistas y hasta discos gramofónicos con trozos oportunos. Registremos finalmente el decidido tono de actualidad con que ha sido concebida toda la temática del libro, con referencia constante a los más recientes filósofos, casi siempre alemanes.

L. Martínez G.

Valori, Paolo: *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia.* Desclee et C., Editori Pontifici, Roma, Parigi, Tournai, New York, 1959. Collectio Philosophica Lateranensis, n. 2. 222 pp. 24,5 × 17 cm.

Dos fines se propone el presente estudio: una inteligencia de los elementos esenciales del método fenomenológico y una valoración de su significado filosófico para resolver los problemas actuales, concretamente el del principio de la filosofía. El autor ha querido proyectar su investigación sobre el método fenomenológico más que sobre el pensamiento de Husserl, para ganar ya desde este enfoque impersonal una garantía de objetividad estricta. Naturalmente el proceso de encuesta pasa a través de las doctrinas de Husserl, lugar histórico del nacimiento del método; una primera parte recorre analíticamente las fases de maduración de la fenomenología desde las premisas históricas de Husserl (Brentano y el ambiente psicologista de fin de siglo),

obras primeras matemáticas de Husserl, las *Investigaciones Lógicas*, las *Ideas*, las *Meditaciones Cartesianas*, *Lógica formal y trascendental*, *Experiencia y juicio* y *Crisis de las ciencias europeas*; el autor tiene en cuenta el nuevo fondo editado por los Archivos de Husserl, de Lovaina. En la segunda parte se consideran los puntos más substanciales de la fenomenología: carácter científico riguroso postulado para la filosofía, conceptos de evidencia y de verdad, intuición eidética, intencionalidad y vivencia, "epoché" e intersubjetividad. La postura exegética equilibrada del autor, que ha tomado en consideración las muy varias interpretaciones en curso, es especialmente luminosa en el estudio de la "epoché"; a la luz de ella las expresiones más fuertes husserlianas (v. g. el párrafo 49 de *Ideen*), donde se asienta la posibilidad de una conciencia sin mundo, "pierden mucho de su escandalosidad" (pág. 165). La tercera parte, valoración crítica de la fenomenología, señala las direcciones en que una fecunda explotación de dicho método habría de prolongarse, particularmente en lo referente a la ontología.

L. Martínez G.

Berdiaev, Nikolay: *Autobiografía espiritual*. Biblioteca filosófica, n. 13. Barcelona. Luis Miracle, Editor, 1957; 318 págs., 15 × 22 cm.

La Editorial barcelonesa Luis Miracle ha enriquecido la producción filosófica española con un buen número de obras. Ahora añade a ellas la publicación de este libro, que puede considerarse como un documento clásico de información, útil para la historia de la filosofía y para comprender mejor toda la honda tragedia del alma rusa.

Parece que se trasluce totalmente en esta autobiografía de Berdiaev, cuya mente carece de una sistematización y firmeza capaces de orientarle en medio de su tortura espiritual; pero cuya alma está dotada, por otra parte, de aspiraciones superiores: escribe a propósito de la muerte de su querida Lidia: "No puedo conformarme con la finitud de la naturaleza humana, que Heidegger considera como la última verdad. No es posible que algún día no podamos volver a encontrar a los seres queridos en la otra vida..." (pág. 309).

Naturalmente, la lectura de esta obra de Berdiaev está sujeta a toda clase de reparos si se tiene que dar un juicio sobre las ideas que contiene. Pero ya hemos indicado que como instrumento o documental, es apreciable; y como obra apta para sugerir reflexiones, también lo será para lectores bien preparados a ello.

La Editorial nos da una traducción hecha directamente del ruso por Juan Godo Costa, que ha llevado a cabo su trabajo concienzudamente, y ha completado la obra con una interesante Introducción de Donnini, además de una lista de la bibliografía de Berdiaev, que murió un año después de añadir el apéndice de 1947.

La presentación tipográfica es esmerada, como lo es siempre la de la Editorial Miracle.

J. Roig Gironella.

DUPUY, M.: *La philosophie de la Religion chez Max Scheler*. París, Presses Universitaires de France, 1959; 282 págs. 14 × 19 cm.

El Dr. Dupuy tiene traducidas al francés varias obras del conocido fenomenólogo germano, pero al pretender exponer la concepción de éste sobre la filosofía de la Religión ha preferido a una traducción comentada, presentar y analizar la obra que principalmente la contiene: *De lo eterno en el hombre*. Con ello intenta a la vez completar su propio trabajo en dos volúmenes: *La philosophie de Max Scheler*, con las luces que la filosofía de la Religión de éste proyecta sobre toda su obra filosófica y sobre las razones de su conocida evolución. La importancia del estudio se puede medir por la de la obra estudiada, en la que el P. Ortegat ve "la más notable contribución de la escuela fenomenológica al problema religioso" (*Intuición et religion: le problème existentialiste*, 1947, pág. 11). El Dr. Dupuy se ayuda en su exposición tanto de lo escrito por Max Scheler en otras obras, como de lo escrito por otros autores sobre el mismo; y ante todo, para ambientar la filosofía de la Religión scheleriana, indica esquemáticamente las obras que sobre el tema le habían precedido en los treinta años anteriores a la publicación de su obra en Alemania y que aparecen mencionadas y estudiadas en ella. Una amplia introducción—págs. 5 a 48—orienta al lector sobre los caracteres de la obra estudiada y de su autor, que han dado pie a interpretaciones diversas; el significado general de la misma; tendencias opuestas que combate; fuentes en que se inspira y corrientes de donde procede. El cuerpo de la obra—págs. 49 a la 228—expone las siguientes ideas fundamentales: Metafísica y Religión: el sistema de conformidad. Fenomenología de la Religión: lo divino, el acto religioso. Cierra el libro una extensa conclusión—págs. 229 a la 271—tan interesante como necesaria, en que se expone la evolución del pensamiento de Max Scheler en el tema de la filosofía de la Religión los años posteriores a la publicación de la obra expuesta, el cual retiene algunas de sus anteriores afirmaciones, pero no estas esenciales: la Religión es un fenómeno irreducible, y únicamente el teísmo representa la posición religiosa auténtica. Grande es el contraste entre la doctrina expuesta en *De lo eterno en el Hombre* y la expuesta más tarde, pero un examen atento de aquel libro hace descubrir allí el germen de las variaciones posteriores y su carácter en cierto modo de transición y no definitivo.

A. FABRAT.

ANDRADE (DE), ANTONIO ALBERTO: *Filósofos Portugueses do Século XVIII: I-III*. Lisboa. Edic. da Revista "Filosofía". 1957-1959. 22, 36 y 32 págs., 23 × 17 cm.

En la labor filosófica orientadora que viene realizando el distinguido fundador y director de la revista "Filosofia", de Lisboa, merece mención especial su contribución personal a la historia de la filosofía en Portugal. Los tres fascículos que reseñamos nos ofrecen un interesante ejemplo de esta clase: el primero, dedicado a Martinho de Mendoça, el segundo a Vernei, el

tercero al jesuíta P. Ignacio Soares. Se trata preferentemente de edición de un inédito, o equivalente, de cada autor, con breve y orientadora introducción. Así, con absoluta imparcialidad, se deja hablar a los hechos por sí mismos. La crítica detallada la hace el A. en otros estudios de más volumen, como el ya publicado sobre Vernei, en 1947, y el anunciado sobre este mismo autor y su época. Las piezas escogidas lo han sido con acierto. La primera revela la mentalidad filosófica, abierta y moderada, de un portugués, viajero por casi toda Europa y ávido de asimilar y enjuiciar lo nuevo. Vernei aparece en la interesante carta editada, en buena parte no filosófica, con su indudable talento y, al mismo tiempo, con su autosuficiencia desmedida y antipática y, en momentos, desorientada. Sus exageraciones despectivas para sus compatriotas tienen, en lo filosófico, buen contrapeso en el detallado elenco de Tesis, con numerosas apostillas, del P. Soares, bien al corriente de las novedades filosóficas y científicas del siglo de la Ilustración, que generalmente asimila con discreción y enjuicia con competencia, asido prudentemente a lo perenne, si bien en algunos momentos no conceda la debida extensión en su programa a puntos capitales como algunos relativos al tratado del alma.

J. Muñoz.

Verdun, M.: *El peligro psíquico*. Obra premiada por la Academia de Ciencias (Premio Montyon de Medicina, 1954) y por la Academia de Medicina (Premio Jean Dietz, 1954). Prefacio del Profesor J. Lhermitte. Edición española corregida y ampliada por el autor. Prólogo para la edición española por el Doctor J. López Ibor. Traducción por el Doctor Tomás Palomo. (Colección "Psicología. Medicina Pastoral". Vol. XIV.) Madrid, Editorial Razón y Fe, Ediciones FAX, IV-392 págs., 20 × 14 cm.

Es ésta una obra de gran interés científico, tanto por los estudios técnicos del problema como por sus orientaciones prácticas. Con toda crudeza aborda el A. lo que él ha denominado con justa razón "el peligro psíquico". Se trata del hecho gravísimo de la coexistencia entre nosotros de innumerables alienados mentales ejerciendo en toda nuestra vida psíquica un influjo pernicioso. Es el peligro del contagio de las mentes sanas por las mentes enfermas. Este peligro amenaza desequilibrar a toda la sociedad en sus diferentes sectores: familiar, escolar, conyugal y social en sus distintos matices: económico, religioso, cultural, político y diplomático. Este peligro se hace sentir tanto más cuanto que esas taras y desviaciones morbosas de la mente se encuentran disfrazadas en sujetos aparentemente sanos y hasta geniales, y el mal se agudiza aún más con la tendencia moderna a una mayor comprensión de los anormales. Es el esfuerzo por ahondar en las intimidades de los enfermos mentales, de los criminales y de todos los degenerados de la humanidad.

El mérito de esta obra del Dr. Verdun consiste en el análisis de todos los aspectos del peligro psíquico con miras a contrarrestar de una manera científica todas esas desviaciones de los desequilibrados mentales. Se trata no solamente "de aportar a los enfermos y lisiados del psiquismo un tratamiento precoz y condiciones de vida menos atormentadoras que aquellas en que

viven, sino también de proteger, contra la influencia perturbadora y disolvente de las personalidades patológicas, la familia, las comunidades, las colectividades, la ciudad y la Iglesia" (pág. 382). Para ello insiste en el influjo que ejerce la raíz biológica de nuestros padres en el desarrollo de la personalidad y en la necesidad de descubrir pronto los brotes de cualquier anormalidad con el fin de remediarla a tiempo.

Hace una descripción científica bastante completa de las cinco modalidades de tipos patológicos que trastornan la vida colectiva, ilustrando su estudio con algunos personajes ilustres. "Los excitados y deprimidos con humor expansivo y sociabilidad incontenible", de estructura preferentemente picnomórfica, tendrían por modelos a León X, Rabelais, Shakespeare, Madame de Sévigné, Balzac, el mariscal Villars, el duque de Choiseul, el vizconde de Mirabeau, etc. "Los apasionados violentos y sentimentales de humor impulsivo y tenaz" con su estructura atlético-viscoide como Julio II, M. Lutero, duquesa de Longueville, Federico Guillermo I de Prusia, Bismarck, Clemenceau, Lenin, Hitler, etc. "Los impresionables e indiferentes con humor reconcentrado y sociabilidad difícil" de formas angulosas y secas o estructura atleto-leptomorfa, como Dante, Savonarola, Erasmo, Calvino, Robespierre, etc. "Los infautados e insatisfechos, de juicio práctico invenciblemente erróneo", de cráneo reducido, como Alejandro VI (Borgia), Voltaire, Marqués de La Fayette, Duque de Orleáns, Saint Simon, Renan, Anatole France o los megalocraneanos como Malebranche, Chateaubriand, Lamennais, Pascal, Víctor Hugo, etc. "Los obsesivos ansiosos, voluptuosos o gruñones, de humor hiperemotivo interiormente desgarrado" con la integridad de las formas corporales, como Rousseau, Amiel, Verlaine, Marat.

Todos los personajes típicos de cada una de estas modalidades y que descollaron como conductores de pueblos en la política, literatura, arte y religión, van ilustrados con sus respectivas fotografías, comentadas al pie de la página según sus rasgos representativos y sus configuraciones corporales correspondientes a sus estructuras mentales.

Pero lo que hace más recomendable a esta obra son sus indicaciones prácticas para preservarnos del peligro psíquico que por todas partes nos acosa. La técnica antropométrica nueva que el autor propone para descubrir las diferentes anormalidades contribuirían no sólo a comprender a los desequilibrados mentales, sino también a enseñarnos la manera práctica de corregir esas anormalidades. "Estimamos que los exámenes de salud fisiológica y psíquica, libremente pedidos y consentidos, pueden concurrir muy eficazmente al descubrimiento y, por consiguiente, al tratamiento precoz de muchos predispuestos a los desequilibrios de la vida psíquica, al igual que a la profilaxis de las colectividades demasiado a menudo trastornadas por las personalidades patológicas, con respecto a las cuales están actualmente sin defensas" (páginas 383-384).

Por último, la traducción fluye espontánea en un castellano límpido y de gran perfección técnica.

S. Gómez Nogales.

GURR, JOHN EDWIN, S. J.: *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems,* 1750-1900. Milwaukee (U. S. A.), 1959. 196 págs., 23 × 15 centímetros

El autor del presente trabajo, R P. J. Gurr, S. J., Profesor de la Universidad de Seattle y miembro de varias asociaciones filosóficas americanas, ha dirigido su atención científica principalmente hacia el influjo del racionalismo en los autores y manuales escolásticos de los siglos XVIII al XX.

En el libro que presentamos a nuestros lectores el autor se fija en un punto especial y muy característico del racionalismo dieciochesco: el llamado principio de razón sificiente; y examina detenidamente su influjo en los manuales escolásticos posteriores hasta fines del siglo XIX. Después de una oportuna introducción (cap. I), en el capítulo II examina el autor con cierto detenimiento la doctrina leibniziana sobre el principio de razón suficienet: su formación, su alcance, su fundamento, etc., recorriendo los principales pasajes de las más importantes obras de Leibniz; examina también la formulación, que como de toda la filosofía leibniziana, también de este principio hizo su discípulo y amigo C. Wolff. De paso destaca el autor la importancia que en la filosofía racionalista del siglo XVIII adquiere el principio de razón suficiente. A continuación el capítulo III examina el uso que del principio hacen Jesuítas y Franciscanos en el período de 1750-1800; en el capítulo IV investiga la transición al Neo-escolasticismo, 1800-1850; en el V, el uso del principio y su valor en el período 1850-1900, y termina el capítulo VI con una crítica general y visión sintética de todo lo expuesto y con unas interesantes conclusiones.

Fuera del tema central, altamente interesante, hemos topado con algunos puntos especiales, sobre todo desde el punto de vista histórico, que nos han llamado la atención, como son por ejemplo: la interesante opinión de B. Stattler (1728-97) sobre la independencia del principio de razón suficiente respecto del principio de contradicción (pág. 62); lo contrario defiende expresamente Storchenau (pág. 70); L. Alfieri, O. F. M. Conv., distingue en su "Elementa philosophiae..." entre lógica y crítica (pág. 79); J. Tamagna, O. F. M. Conv., en sus "Institutiones philosophicae" se propone ya claramente, como via praevia, el problema crítico contra los escépticos (pág. 83). Una interesante síntesis histórica sobre el tema tan actual de la restauración del tomismo en la segunda mitad del siglo XIX, surgiendo en contraposición del racionalismo del siglo anterior, nos propone el autor en las páginas 89 y siguientes. El curioso lector podrá encontrar otros muchos datos más o menos nuevos en este recorrido histórico por los manuales escolásticos de este interesante período.

El autor termina su importante trabajo de búsqueda con algunas sugestivas indicaciones sobre ulteriores investigaciones, que el estudio de su tema le ha ido sugiriendo al paso, por ejemplo: 1) El material considerable que hay por examinar en el período de 1550 a 1700 sobre la formulación al menos implícita del principio de razón suficiente. Concretamente su relación con la interesante controversia sobre la libertad de elección, bien conocida por Leibniz. 2) Dentro del período estudiado (1750-1900) se podrían realizar

algunos estudios monográficos de estos autores sobre puntos determinados, como v. c.: el punto de partida y el objeto de la metafísica; teorías sobre el método; doctrina escolástica sobre la naturaleza del juicio; lugar de la sensación como principio de la metafísica; unión entre experiencia y razón, etc. 3) En un plano más histórico sería interesantísimo estudiar las relaciones de estos autores escolásticos con la filosofía no escolástica, el conocimiento y el uso que de ella tienen, especialmente de autores como Descartes, Leibniz, Kant, Locke, etc. Semejantes estudios contribuirían a esclarecer no pocos puntos, más o menos oscuros, sobre la historia de la decadencia y renacimiento de la escolástica y en particular del tomismo en los tiempos recientes.

El libro termina por último con una importante lista bibliográfica, aunque creemos que no completa, de autores escolásticos, estudios monográficos y algunos artículos modernos de revistas relacionados con el tema; está magníficamente presentado; impresión, papel, etc., no dejan nada que desear; no está, sin embargo, tan cuidada la corrección de erratas, que se deslizan en él con demasiada frecuencia, ni la huída de repeticiones inútiles (v. c. pág. 61, nota), que demuestran que ha sido corregido y preparado con demasiada rapidez. Pasados por alto estos pequeños defectos, el libro resulta altamente instructivo, e incluso sugerente.

L. Salcedo.

Koch, A., S. J., y Sancho, A., C. Mag.: *Docete*. Tomo VIII. *La vida de perfección*. 534 págs. Barcelona, Herder, 1960. 14,4 × 22,2 cm.

Con el presente volumen, que en la numeración de "Docete" es el octavo, queda prácticamente completada esta magnífica obra, básica para el predicador y el conferenciante, cuyo primer tomo apareció el año 1952. Los editores tienen el propósito de publicar lo más rápidamente posible un último tomo de índices de todos los tomos publicados, de absoluta necesidad para facilitar su manejo y ampliar su utilidad.

El presente tomo tiene por objeto "La vida de perfección", y constituye en realidad un tratado bastante completo de ascética y mística, especialmente reducido a temas concretos de práctica e inmediata aplicación en la dirección de almas y en la actividad apostólica. El método seguido es el mismo que ya conocen los que hayan manejado alguno de los tomos anteriormente publicados. Cada título consta de dos partes: "exposición" y "fuentes". La "exposición" tiene diferentes secciones: "predicación temática", "lección bíblica", "explicación catequística", "indicaciones litúrgicas". Las "fuentes" son una rica cantera: Sgda. Escritura, encíclicas, definiciones de Concilios, la doctrina de Santos Padres, etc.

Tiene además el presente volumen en su comienzo un índice de las obras aludidas en el curso del mismo, y a modo de apéndice figura una guía litúrgica, así como los índices de los siete tomos publicados. Excusado resaltar la importancia que esta obra tiene para el Pastor de almas en especial, y en general para todo conferenciante (catequista, filósofo, etc.), que quiera encon-

trar reunidos y sistematizados los principales temas religioso-morales de la vida del hombre. La presentación, como la de todos los volúmenes precedentes, magnífica.

L. S.

GUITTON, JEAN: *Jesús.* Versión española de C. Ruiz Garrido. Ediciones Fax. Madrid, 1959. 359 págs., 20 × 13 cm.

Una nueva colección con el elegante título de "Perspectivas" abre Ediciones Fax con el presente volumen sobre Jesús, de Jean Guitton, ilustre profesor de la Sorbona. El acierto de encabezar la colección con el presente volumen a nadie se le puede ocultar, ya que pretende: "hablar al lector de buen entendimiento y voluntad sobre diversos temas fundamentales encuadrados desde diferentes aspectos y a la luz de una sincera y vivaz experiencia".

La obra no es estrictamente apologética ni exegética; es más bien una reposada y filosófica meditación sobre la vida de Jesús en su realidad histórica y, de una manera especial, "sobre las dificultades de creer en Jesús en este ambiente del siglo xx" (pág. 7). Recorriendo las diversas perspectivas que se han adoptado sobre el problema de Jesús desde los tiempos de Loisy hasta las recientes teorías de Bultmann, el autor va resolviendo en una reposada meditación las diversas dificultades, cuyo resultado es superar la duda y resolverla en la auténtica verdad del Cristo histórico de Nazaret y del Jesús de la fe, que es el Hijo de Dios Vivo, el Mesías prometido.

Y aunque el libro no pretenda y ni llegue a resolver todas las cuestiones planteadas, pues el mismo autor parece aludir a su insatisfacción con estas palabras: "Una reflexión sobre el problema de Jesús sin que resuelva todas las cuestiones planteadas", sin embargo es de gran utilidad aun para los no creyentes, puesto que va señalando el único camino para resolverlas: la fe en el Jesús-Dios-Redentor tal como nos lo presentan las fuentes reveladas, sobre todo los Evangelios".

L. S.

Contributi dell'Istituto di Psicologia, Serie XXIII. Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, n.s. Vol. 70. Milán, 1959. 221 págs., 17 × 25 cm.

La prestigiosa colección psicológica de la Universidad Católica de Milán ofrece este nuevo volumen, el primero después de la muerte de Gemelli—el Maestro, inspirador y sostenedor de los "Contributi"—al que sus fieles discípulos se lo dedican.

Se trata de quince estudios de seis autores sobre los más dispares temas. Su valor e interés es bastante desigual. Cinco de ellos son Comunicaciones presentadas en Congresos y Symposiums. Son en general investigaciones de carácter experimental, enriquecidas con gráficos y estadísticas, que son de

interés para los peritos en las distintas especialidades que tocan. En la imposibilidad de entrar en la descripción de temas tan numerosos y variados, damos sólo los títulos de los trabajos: ANCONA, L.: *Límites científicos y límites prácticos del examen psicológico en la valoración de los conductores de automóvil;* CESABIANCHI, M.: *Los instintos en el hombre;* QUADRIO, A.: *Nivel de aspiración y nivel del Ego. Aceptación de contenidos formularios y desadaptación social en los adolescentes.* Aportación experimental. *Contribución al estudio de las inclinaciones profesionales. Consideraciones al margen a una experiencia de orientación profesional;* ALBERONI, F.: *Los factores culturales del desarrollo económico en Cerdeña. Notas sobre el problema de la identificación fenoménica. Un esquema interpretativo de algunas relaciones de poder de haciendas;* SPALTRO, E.: *Contribución al estudio del concepto de riesgo. Construcción de una escala subjetiva de probabilidad motivada, obtenida con el método de comparación pareada. Observaciones sobre el método de "dividir en dos" y sobre su aplicación en la construcción de escalas subjetivas de valoración. Estudio de "espectaciones" inducidas experimentalmente y de su influencia sobre algunos procesos perceptivos. La contribución de la psicología contemporánea al estudio del concepto de medida.*

A. ROLDÁN.

SAUSGRUBER, K.: *El átomo y el Alma.* El problema de la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo. Barcelona, Herder, 1959; 252 págs., 12 × 21 centímetros.

Kurt Sausgruber, naturalista de profesión, ensaya en esta obra una respuesta nueva al problema alma-cuerpo. Hoy día por primera vez después de muchos siglos, como él dice, estamos en la feliz situación de poder eliminar una incógnita en el inmemorial problema alma-cuerpo. El cuerpo nos es hoy muchísimo más perfectamente conocido que hace siglos. Y por ello, aunque respecto al alma sigamos en situación muy parecida a la de los primeros filósofos, está perfectamente justificado el replantearnos el problema de un modo nuevo.

En el primer capítulo se reúne todo cuanto conviene saber sobre los átomos en relación con el presente estudio. En el segundo y tercero se analizan las principales características del ser viviente. En el cuarto se nos muestra la imposibilidad de derivar al ser viviente de sólo átomos, como intenta el mecanicismo. En el quinto se estudia el principio animador del organismo, y en el sexto se detiene el autor expresamente en el caso especial del alma humana.

El libro que presentamos se orienta hacia una solución del problema alma-cuerpo desde un ángulo preferentemente científico, y el A. consigue satisfactoriamente su intento. El mejor conocimiento de los componentes del cuerpo—los átomos—, en vez de restar importancia al principio vital lo descubre más necesario. "El átomo y el alma", junto a una vasta erudición científica, revela excelentes dotes de exposición, especialmente claridad y ameni-

dad. Su lectura resulta ciertamente útil. La traducción española, por Ignacio Rodrigo, ha sido realizada tan bien, que no parece, en ningún momento, una traducción.

P. García Asensio.

Galli, Gallo: *Socrate ed alcuni dialoghi platonici. Apologia, Convito, Lachete, Eutifrone, Liside, Jone.* G. Giappichelli editore, Torino, 1958. (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, n. 12.) 250 páginas, 25 × 17 cm.

El interés por Sócrates puede dirigirse a su actitud pedagógica, a su doctrina, método y contenido, a su vida personal o a otros puntos particulares. El autor ha realizado un muy estimable esfuerzo de penetración en la síntesis de vida y doctrina de Sócrates, vida, no en el sentido de acontecimientos externos, sino de actividad, tono espiritual presente en los hechos externos y en las actividades pedagógica, doctrinal y política de Sócrates. A sabiendas de la dificultad de deducir la verdad histórica de las varias, no coincidentes, fuentes, Platón, Jenofonte, Aristóteles, etc., el autor se interna en esta reconstrucción integral, con un intento, muy platónico, de situar en toda su luz la persona de Sócrates dentro y frente al cuadro sofista. De ahí que a continuación del primer extenso ensayo, dedicado exclusivamente a Sócrates, nos dé unos magníficos análisis de algunos diálogos (no todos) platónicos llamados menores o socráticos, los más cercanos al maestro, los más empapados en su recuerdo, a los que se añade el *Banquete*, muy revelador de facetas íntimas de la personalidad de Sócrates. Es propósito de Galli completar el estudio de esos diálogos socráticos; su interés va hacia la persona de Sócrates. La idea más saliente en este profundo y cordial estudio es la mutua implicación de doctrina y vida en Sócrates; en torno a ella se asienta con firmeza algo que no es usual en las interpretaciones corrientes de lo socrático. El conocido principio socrático de que la virtud es saber ha llevado a intelectualizar la moral de Sócrates, como si el vivir moral se agotara en el saber, o ya con el saber viniera como secuela infalible la virtud. Apoyado en el testimonio de Jenofonte, que completa aquel enunciado en el sentido de que la virtud es saber "lo que la acción tiene por objeto, o sea la finalidad propia de la acción" (pág. 48), concluye Galli que la acción moral, en Sócrates, surge de la síntesis del hacer y del pensar; hacer y pensar son dos estratos irreductibles entre sí, como lo son lo bueno y lo verdadero. La virtud no es saber, pero sí es acción iluminada por el saber, racionalidad inmanente a la acción; praxis que exige la racionalidad como principio constitutivo de la acción consciente, pero sin determinismo que quite la espontaneidad; esto sería la "sabiduría", la virtud por excelencia. Desde aquí se ilumina insospechadamente la vida real de Sócrates, su actividad espiritual, condensada en el "filosofar", su método, su pedagogía, su diálogo, su ironía, y sus ideas morales, políticas y religiosas. El estudio siguiente de los diálogos nos va perfilando esta semblanza.

L. Martínez G.

GALLI, GALLO: *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti.* Editrice Gheroni, Torino, s/a. 372 págs., 23,5 × 17 cm.

El presente volumen recoge una serie de artículos de crítica filosófica publicados ya en la revista dirigida por el autor "Il Saggiatore", salvo dos breves notas añadidas aquí. Los temas son varios y generalmente relacionados con escritos de publicación reciente a los que se dedican amplios comentarios. Agrupados por autores, y fijándonos en los más importantes, señalemos los siguientes: G. Calogero, obras comentadas: *La conclusione della filosofia del conoscere, La filosofia e la vita, La scuola dell'uomo, Lezzioni, Logo e dialogo, Saggi di etica e di filosofia del diritto.* Del Profesor A. Aliotta son recensionados: *Reazione idealistica contro la scienza, La fede dell'uomo operante, L'esperimento storico della verità religiosa, La prova sperimentale della verità metafisica, Il sacrificio come significato del mondo, Amore, morte e inmortalità.* Del Profesor Ugo Spirito son comentados: Un volumen de ensayos bajo el título general de *Il Problematicismo,* principalmente el primero, *Il significato del problematicismo* y *La vita come amore.* Sobre Descartes, un ensayo del autor *Il problema di Cartesio,* para el año centenario 1950. Sobre Rosmini y Leibniz, ensayo para el Congreso rosminiano de Stressa, 1955. Dos estudios sobre Croce, el segundo comentando escritos sobre Croce, de A. Attisani, de E. Cione y de F. Olgiati.

L. M.

THIEL, MANFRED: *Die Umstilisierung der Wissenchaft und die Krise der Welt.* Heidelberg, Carl Winter. Univeritätsverlag, 1958. XXIV-452 páginas, 23 × 15,5 cm.

Grueso y denso volumen de reflexión filosófica, desde un punto de vista histórico y sociológico, frente a la situación presente de la ciencia, en particular de la filosofía. El autor se pronuncia contra todo ello con gran énfasis crítico y con propósitos radicales de reforma que suenan un poco a profético. De las dos partes en que se divide el libro, la primera es una presentación crítica, con tonos acerbos muchas veces, de las más salientes tendencias del pensamiento actual; son estudiadas más detenidamente las soluciones del materialismo dialéctico, del existencialismo y de la nueva ontología de estratos de Nic. Hartmann. El autor pone mucho acento en los esquematismos intuitivos y geométricos que vertebran las diversas posturas, los diversos "estilos" de pensar y de dominar la realidad; construcciones circulares, piramidales, etc. A la luz de la aporética de la primera parte, la segunda se abre a una serie de soluciones que se resumen en un "modelo de transformación", de sentido integrador, en el que se obviaría el problema fundamental de la filosofía, la oposición entre "inmediatez" y "mediación", con una "progresiva diferenciación" de esos dos "polos". Este núcleo programático se desarrolla con gran amplitud en sus vertientes científica y sociológica. Frente a la metafísica ontológica, y frente al absolutismo idealista, se postula un "escalonamiento de trasparencias", que sería realizado mediante un comprensivo y fundamental

análisis de la problemática de valor que sintetizara la distancia y la inmediatez. Por aquí se perfila el "nuevo estilo", que daría la solución a la actual crisis del saber humano. La crítica competente ha reconocido en la obra que reseñamos una aportación muy personal, que abre nuevas perspectivas y posibilidades.

L. MARTÍNEZ G.

VERNEAUX, ROGER: *Histoire de la Philosophie Moderne*. Cours de Philosophie Thomiste. Beauchesne et ses Fils, París, 1958. 206 págs., 22,5 × 14 cm.

El libro se presenta como una exposición didáctica del período filosófico que va de Descartes a Hegel inclusive. Entre éste y Marx ha querido trazar el autor la línea divisoria entre la llamada edad moderna y la contemporánea en Filosofía. La Introducción recoge en esquema todo el Renacimiento, que debería llamarse también, juzga el autor, con pleno derecho, filosofía moderna. Dos criterios orientan la exposición: en el aspecto histórico una atención preponderante al tema del conocimiento, central en la filosofía moderna a diferencia del Medievo, y, en un aspecto más dogmático, la convicción de que la filosofía tomista nada tiene que temer de una confrontación con las filosofías modernas; tomista se entiende aquí evidentemente en un sentido típico para toda la filosofía cristiana. El desarrollo se organiza en cuadros muy recortados centrados en torno, generalmente, a los autores cumbre: Descartes, Pascal, Espinoza, Malebranche, Leibniz, Wolf, empirismo inglés (con sus cinco figuras obligadas), Kant y el Idealismo alemán (con el trío conocido). Cada capítulo comienza con una sucinta bibliografía crítica y con un apunte bibliográfico del filósofo estudiado. Sin pretender nuevas interpretaciones, el autor ha conseguido destacar, con impresionante claridad y rigor científico, los puntos más principales de doctrina en toda su profundidad.

L. MARTÍNEZ G.

FERNÁNDEZ, MARÍA ANGELA: *Un lapso en la historia del pensamiento y de la cultura argentinos*. 1820-1880. Buenos Aires, 1958. 128 págs., 22 × 15,5 cm.

Como portada a la caracterización espiritual de los 60 primeros años de la Argentina independiente, la autora airea en la primera sección del libro el tema de las divisiones históricas y discute la división por etapas y por generaciones, la segunda más comprensiva y humana (análisis de las teorías de Dilthey, Ortega y Marías), ambas inadecuadas, pero útiles si no se toman en sentido riguroso, "asfixiante". La denominación que mejor cuadra, a juicio de la autora, al desarrollo cultural argentino de esa etapa o sucesión de etapas (anarquía, gobierno de Martín Rodríguez, tentativas de unificación nacional, predominio federal, tiranía y organización nacional) es la de "realismo"; "el hombre argentino de la época 1820-1880 adoptó una actitud realista; sintió la necesidad de acercarse, mirar de cerca esa estructura del ser argentino, a fin de acertar con los principios y leyes que permitieran su organización" (pág. 32);

los patrones culturales europeos no permitían una aplicación ciega a esa realidad americana-argentina. Este realismo se considera en los tres aspectos más importantes de la vida argentina: el político, el económico y el social, y se termina el estudio con un análisis de la filosofía antropológica de V. Fidel López y de J. B. Alberdi.

L. M.

VAZ FERREIRA, CARLOS: *Moral para intelectuales*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, 1957. 264 págs., 18 × 13 cm.

Dos años antes de morir el Profesor Vaz Ferreira († 1958) prologaba para la estampa esta obra suya, consciente de no responder ya en todas sus partes a la realidad y las ideas que fueron su inspiración en su forma original, un curso de lecciones dado en la Universidad de Montevideo en 1908. Por aquel tiempo dominaba su espíritu el positivismo de la época (breve apunte autobiográfico, pág. 185), temperado con el pragmatismo de W. James y el vitalismo de Guyau, con tonos siempre moderados, abiertos a una postura crítica de fuerte dosis humanista y ética. No es un tratado moral lo que hay en este opúsculo, sino una serie de reflexiones teóricas y consejos prácticos, primero a los estudiantes universitarios, y luego a diversos estratos profesionales, abogados, médicos, periodistas, funcionarios públicos, seguido de ciertas consideraciones psicológico-éticas sobre el carácter. La técnica pedagógica, la casuística profesional y la tipología moral se dan la mano con la teoría, vertida a lo largo de las "lecciones", sin preocupaciones sistemáticas. El todo es un conjunto literario de sostenido interés y alto valor humano, bien que vallado por un estrechamiento de horizontes filosóficos desconocedores de la metafísica y de la legitimidad radical de la dimensión religiosa del hombre. Sólo en fechas posteriores vislumbró Vaz Ferreira la posibilidad y la necesidad de la instancia metafísica y trascendente.

L. M.

GRAFFIN VON GALEN, BRIGITTA: *Die Kultur -und Gesellschaftsethik José Ortega y Gassets*. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg y Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1959. Universidad de Friburgo, Suiza. Sammlung Politeia. tomo XIII. 107 páginas, 24 × 17 cm

En el Instituto Internacional de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad de Friburgo, Suiza, del que es Director A. F. Utz, O. P., ha brotado este estudio interesante sobre Ortega. La autora ha realizado un trabajo ejemplarmente serio en torno a un punto muy preciso del pensamiento de Ortega, su ética cultural y social. Tiene la impresión de tocar un sector menos atendido o pasado por alto en la amplia literatura orteguiana. Punto de partida es la idea que Ortega se forma del hombre; luego se examina si esa imagen ideal tiene el sello de una validez universal y si se eleva a un valor de cultura;

de ahí se pasa a ver si esos valores de la cultura hacen necesaria una estructura social, es decir, si el hombre es social por naturaleza; finalmente se investigan los fundamentos epistemológicos de ese ideal humano. La autora tiene conciencia de la dificultad para su empeño, emanada de la falta de sistematización de Ortega, que no ha escrito ningún tratado de ética cultural o social. En un contacto analítico y crítico de las diversas obras orteguianas, y con manejo de una muy selecta bibliografía española y extranjera, va desempeñando su cometido con finos desarrollos y originales atisbos interpretativos. El lector advierte gratamente que no todo estaba dicho sobre Ortega. Mérito especial de la obra es poner a luz el contexto histórico de los términos y conceptos de Ortega; con ello se eliminan de antemano muchos malentendidos, provenientes de medir los términos orteguianos con los escolásticos, y por otro lado, se iluminan las intenciones de Ortega, poniendo sus palabras en la situación filosófica en que fueron usadas. De esta manera se hace nueva luz sobre el significado de "vida", "naturaleza", "personalidad", etc., en Ortega. Miradas así las cosas es improcedente, apunta la autora repetidas veces, acentuar las oposiciones con la doctrina escolástica y aun tomista. La concepción social de Ortega es el punto más penetrativamente analizado; la teoría del "uso" y de la "élite" llevan a la conclusión de que Ortega no se mueve en la línea de una ética de la situación. que es individual, puramente "sociológica" y "fáctica", sino que admite valores y normas universales, que son descubiertas por la minoría rectora y "deben" ser seguidas por la masa. El concepto aristocrático de la sociedad que tiene Ortega le aleja de un individualismo de "masa" y pone en el fundamento de toda su ética lo que "debe ser considerado como patrimonio del pensamiento cristiano y de la filosofía tomista, en la medida en que, aun sin caer expresamente en la cuenta de ello, admite en el hombre una disposición general ética por el estilo del "habitus principiorum".

L. Martínez G.

Riaza, J. M., S. I.: *El Comienzo del Mundo,* XXXVI-703 págs., 20 láminas, 14 × 20 cm. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1959.

En esta obra de carácter enciclopédico ofrece el P. Riaza una completa y documentada síntesis de los problemas y soluciones relativos al origen, prehistoria e historia del Cosmos, y en particular de nuestro planeta. Describe R. el estado actual de la Tierra, del Sol y sistema solar y del Universo sideral, así como su evolución próxima y remota, a la luz de la Geología y Astronomía, así como de las hipótesis cosmogónicas y la teoría de la expansión del Universo. Se exponen los procedimientos seguidos para la determinación de datos cronológicos absolutos y relativos, y para la fijación de la edad de la Tierra y de los astros. Dos capítulos están dedicados a la más moderna información que poseemos acerca del origen de la vida y del hombre sobre la Tierra. Se cierra la obra con el estudio de los fundamentos científicos de la muerte térmica del Universo. En orden a una impostación bíblico-católica de esta temática, a veces transcendente, ofrece R. en tres densos apéndices algunas ideas sobre la concepción cósmica de los antiguos hebreos, sobre la cosmogonía y el

Génesis, y tres discursos de Pío XII, en que se hizo alusión a estos problemas. "El Comienzo del Mundo" está escrito por un buen conocedor de estas materias, con una gran erudición histórica y técnica, y un gran poder de síntesis. Un verdadero arsenal de datos científicos concretos. Esta obra será de gran utilidad documental para la alta divulgación. Ofrece en forma concreta y asequible—a veces muy intuitiva—la solución a problemas muy arduos, y la respuesta a preguntas muy humanas. La ejemplificación ayuda a la comprensión de nociones abstractas, que de otra manera no serían fácilmente captables por los no muy iniciados. No es un libro que se pueda leer suavemente, como una narración; su lectura requiere mucha atención, pero enseña mucho. Algo de lo que encontramos en él ya lo habíamos leído en el otro volumen del A. sobre Ciencia moderna y Filosofía.

L. M. S.

San Agustín: *Obras*. Tomo XVIII y último. Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Exposición de la Epístola a los Partos. Indice general de conceptos de los 18 volúmenes. VIII y 511 págs. Madrid, 1959, B. A. C., 12 × 20 cm.

Con el presente volumen, que completa el número 18, cierra la Biblioteca de Autores Cristianos esta colección bilingüe de obras escogidas de San Agustín. Todavía, como reconocen los editores, quedan muchos tesoros del gran Padre de la Iglesia en las obras que nos legó; tanto que podrían llenarse otros veinte volúmenes de la colección con el resto de las obras no publicadas aquí. La B. A. C. ha hecho un gran servicio a la cultura cristiana al difundir lo más importante de la obra de San Agustín, el primer hombre moderno, como todos reconocen.

Este último volumen va enriquecido con un valioso índice general de conceptos, que por experiencia sabemos lo útil que resulta, si está bien realizado, en obras de muchos volúmenes como la presente.

Buena presentación, manejabilidad y precio asequible, he ahí algunas de las cualidades de la presente colección. Por todo lo cual no podemos menos de felicitar efusivamente a la benemérita Editorial Católica, en especial a los directores de la B. A. C., y a los traductores, introductores, comentadores, etc., de esta magna obra.

L. Salcedo.

De Bruyne, E.: *Estudios de Estética Medieval*. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Editorial Gredos, 1958; 3 tomos; I, 386 págs.; II, 433 págs.; III, 419 págs.; 14 × 20 cm.

En 1946 se publicó la obra en tres tomos *Etudes d'Esthétique médiévale*, que en 1947 resumió el mismo autor en un volumen de menor extensión, titulado *L'Esthétique du Moyen Age*. Editorial Gredos publica ahora la traducción de la primera de estas dos obras.

En realidad, no se trata de una *Historia de la Estética*, como alguien pudiera creer, al estilo de las de Bosanquet de modo general, y de Menéndez Pelayo para España, sino que se trata, como expresa el título y como dice el mismo autor, de "exponer cuáles fueron las ideas estéticas de las gentes de la Edad Media, penetrar su conciencia refleja en estas materias, determinar su psicología estética por extraña que nos parezca, descubrir, en una palabra, lo que los intelectuales de esta época tuvieron la sensación de experimentar cuando usaban términos como *venustas* o *pulchritudo*, *compositio* o *consonantia*, *artis peritia* o *subtilitas*". Es decir, se trata de un conjunto de monografías (a veces bastante desligadas entre sí) sobre algunos temas más importantes.

A pesar del interés indudable que esta obra ofrece, no nos satisface del todo. El pensamiento del autor queda poco patente, como ahogado dentro de una multitud de pequeños análisis, que ni son por una parte una historia uniforme, ni son por otra parte mera monografía, sino una mezcla inconfundible de ambas.

La presentación de la estética de Santo Tomás me parece poco afortunada, poco enlazada con la temática de su filosofía y con Platón y Aristóteles, de quienes en ella depende especialmente.

A pesar de estas observaciones, esta obra en su conjunto es digna de toda alabanza y puede hacer buenos servicios a los estudiosos de temas estéticos, a quienes abrirá para su trabajo abundantes sendas de investigación, buenas referencias y acertadas ideas. Editorial Gredos se hace de nuevo merecedora de nuestro agradecimiento al poner esta obra al alcance del público español.

J. Roig Gironella.

Breton, S.: *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*. Col. "Problèmes et doctrines", vol. XVI. Lyon, Ed. Emmanuel Vitte, 1959; 244 páginas, 14 × 22,50 cm.

La obra que reseñamos pretende ser una introducción crítica a la Ontología estructurando el proceso de formación de la idea de ser.

El primer capítulo muestra que la idea de ser ya está implicada en la estructura de la percepción: el mundo como "horizonte", que por ofrecérsenos sin límites nos deja pasar al aspecto formal de suyo ilimitado; al mismo tiempo se nos ofrece como "unidad" y también como "todo". El segundo capítulo muestra la radical inadecuación que hay entre este mundo y el ser, ofreciendo con ello una posibilidad de trascendencia. El tercer capítulo ya estudia la idea de ser en sí misma en los tres epígrafes de "presencia", "horizonte absoluto" y "relación pura". En el cuarto halla en la idea de ser la de "acto" y su "unidad" trascendental o analógica.

Algunos espíritus críticos han tratado un poco severamente los ensayos y las monografías de carácter fenomenológico; tal fue Eugenio d'Ors, cuando a propósito de la fenomenología citaba la frase de alguien que dijo: "La Fenomenología es el arte gracias al cual ciertos filósofos escriben sin amenidad y sin precisión sobre aquellas cosas de que los poetas escriben sin precisión, pero

con amenidad; y los hombres de ciencia con precisión, aunque sea sin amenidad" (*El Secr. Fil.*, lec. 12 § 4, p. 373).

No haré mía esta frase tan severa que adujo Eugenio d'Ors, pero me asaltan dudas sobre la solidez de una elaboración no muy sistemática, aunque por otra parte, eso sí, denota en el autor abundante lectura de filósofos de hoy.

J. Roig Gironella.

Batllori, M., S. I.: *Balmes i Casanovas. Estudis biogràfics i doctrinals.* Biblioteca Històrica de la Biblioteca Balmes. Serie III, vol. IV. Barcelona, Editorial Balmes, 1959; 219 págs., 19 × 13 cm.

Además de la biografía del P. Casanovas publicada por el autor en las Obras, había escrito algunos estudios que estaban desparramados por varias colecciones, revistas y anuarios. Lo mismo acaecía con diez estudios de Balmes, que añadidos a los cinco anteriores forman el volumen. Es verdad que ofrecen el aspecto de una antología o mosaico; pero en compensación tienen no poca unidad de inspiración y estilo, a pesar de las diversas lenguas en que están escritos (catalán, castellano, italiano, alemán) y de las diversas fechas que jalonan su aparición.

He aquí sus títulos: "Balmes en la historia de la filosofía cristiana"; "Filosofía balmesiana y filosofía cervariense"; "La inoriginalidad del discurso de Balmes sobre la originalidad"; "Quadrado y Balmes"; "Bello y Balmes"; "Balmes en Madrid"; "Balmes y Suiza"; "Balmes y la Europa de su tiempo"; "Para historiar el éxito de Balmes en Italia"; "Balmes filósofo y político"; "Necrología del P. Ignacio Casanovas"; "Sobre la biografía de Balmes"; "La estética clásica de un amigo de Costa y Llobera"; "Tres momentos de la estética española: Gracián, Arteaga, Casanovas"; A los hijos de Sampedor".

No todos los capítulos de esta obra tienen el mismo valor, pues al lado de estudios redondeados que quedarán como material de consulta (por ejemplo, Balmes en la historia de la filosofía cristiana y sus relaciones con la escuela de Cervera) hay otros (por ejemplo, sobre la biografía de Balmes) que son una mera recensión de revista y de periódico, publicada en 1942.

El carácter eminentemente histórico de estos trabajos ahoga el contenido doctrinal dentro de límites modestos. Pero ofrece en cambio el interés de disertaciones históricas eruditas. Y sobre todo el de ser como una llamada para que volvamos los ojos a la doble figura de Balmes y Casanovas, cuya actualidad, lejos de haber disminuído, está aun hoy día rebosante de promesas.

J. Roig Gironella.

Boisset, J.: *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin.* Section des sciences religieuses, vol. LXXI. París, P. U. F., 1959; 450 pp. 16 × 25 cm.

El autor intenta exponer las relaciones entre sabiduría y santidad en Calvino, es decir, entre el pensar la verdad y el obrar el bien. La visión del hom-

bre en el mundo, en Calvino, se orienta según dos perspectivas: el hombre lejos de Dios: hombre perdido; y el hombre llamado y elegido por Dios: hombre salvado. Es una visión estrictamente teológica. Y, de hecho, esta obra se convierte, finalmente, en una exposición de la teología antropológica de Calvino. Eso le da un especial interés. Pero precisamente por eso, sólo los especialistas podrán juzgar definitivamente de su mérito. A nosotros nos parece obra seria, aunque nos llama la atención eso que dice el autor, que para su exposición "es menos útil el colocarse en un plano histórico que en un plano sistemático". El libro está dividido en cuatro partes. En la primera se estudia al hombre antes (cap. I) y después (cap. II) de la caída. En la segunda se estudia a Jesucristo Mediador. En la tercera se estudia a Dios como sabiduría y santidad: el conocimiento de Dios; la Biblia como documento de la Revelación y como Revelación de Dios; la predestinación y la libertad. En la cuarta se estudian las fuentes del pensamiento de Calvino: teólogos anteriores y contemporáneos; los humanistas y el platonismo del Renacimiento; los temas platónicos en el pensamiento de Calvino; el platonismo y el humanismo en Calvino. Termina la obra con una "conclusión" (327-36) y unos "anejos" con textos complementarios del mismo Calvino (339-435), y una bibliografía general que comprende 486 títulos.

F. Ruiz.

UNIV. CATT. DEL SACRO CUORE: *Contributi dell'Istituto di Psicologia*. Serie XXII. Milano, Vita e Pensiero, 1959; 371 págs., 17 × 24 cm.

Se recogen en este tomo veinticinco trabajos de psicología experimental, que abarcan diversos temas, entre los cuales predominan estos cuatro: problemas de la personalidad humana; problemas de la reacción y testimonio ocular; problemas especiales de los obreros industriales: movilidad, dificultad de adaptación a ciertas edades, el jefe en la industria, el factor humano en el trabajo automático; y, por fin, algunos aspectos de clínica y terapéutica médica.

F. Ruiz.

PRÓ, D. F.: *Alberto Rougès*. Buenos Aires, Valles Calchaquíes, 1957; 386 páginas, 15 × 20 cm.

El autor dedica una biografía completa a A. Rougès (1800-1945), uno de los fundadores de la Universidad de Tucumán. La producción filosófica, publicada, de Rougès es escasa, pero, como dice Ferrater Mora, "pero en él se encuentra una arquitectura metafísica completa. La base de ella está constituída por un análisis de las diferencias entre el mundo físico y la realidad espiritual". D. Pró ofrece, primero, un capítulo: Vida y obras; y luego va estudiando el pensamiento de su biografiado, por conceptos: teoría de la ciencia (cap. III); la realidad espiritual (cap. IV); la ontología (cap. V); el pensamiento axiológico, estético, jurídico, social, educacional (caps. VI-X). Añade luego un Breviario rougesiano" (327-64), y una "Cronología biobibliográfica" (365-76); si-

gue: "Trabajos publicados e inéditos" (377-82), y, por fin: "Juicios sobre la obra, pensamiento y vida" (383-4).

F. Ruiz.

ECHEVERRÍA, J.: *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*. Problèmes et controverses. París, J. Vrin, 1957; 186 págs., 14 × 23 cm.

Partiendo, no de cualquier existencia, sino del *yo-existo* como certeza originaria, si no indudable, al menos, inquebrantable, el yo-sujeto nos hace *nosotros*, es decir, *nuestros;* pero la conciencia de otras existencias objetivas nos envía a un *ser-objeto* que llamados *lo Otro* (no se ve claro por qué habría de ser *el Otro*) "porque es la fuente y el fundamento de toda alteridad" cuya evidencia de existencia es indestructible por ser la condición de esa misma experiencia. La inquebrantable evidencia de la propia existencia hace imposible al sujeto el que para sí no sea inmortal. El *envejecimiento* no es más que el fin de *nuestro* tiempo, cuya experiencia es para el yo-sujeto, supratemporal, es decir, experiencia de la *eternidad* (¿sólo como condición?). El Otro (o *lo Otro*) "tal como debe revelarse a nuestra muerte", es la causa final de los actos.

F. Ruiz.

VALLIN, G.: *La perspective métaphysique*. París, Presses Universitaires de France, 1959; 253 págs., 16 × 25 cm.

Con este título de "perspectiva metafísica", a primera vista tan inofensivo y tan modesto, el Autor resume toda la audacia y todo el contenido de su intento. Busca efectivamente la metafísica integral, la metafísica pura, que trascienda—sin negarlos—todos los sistemas filosóficos, limitados y mutuamente exclusivos. Es la auténtica *philosophia perennis*, o filosofía eterna. Es posible alcanzar una concepción del ser más universal y por lo mismo más rigurosa que la de Aristóteles, tocada de limitación en su raíz a consecuencia de su contexto antiplatónico. "La perspectiva metafísica puede ser caracterizada por la superación de todas las concepciones limitadas, dogmáticas y sistemáticas, que constituyen el contenido de eso que se suele llamar la historia de la filosofía; porque la perspectiva metafísica se funda sobre la noción, metafísicamente la más rigurosa, de Absoluto y de Infinito", que es la noción de Uno. La perspectiva metafísica aporta la respuesta más decisiva a la cuestión eterna de "¿qué es el ser?", o también, "¿qué es la metafísica?" Aun siendo cierto que la perspectiva metafísica tiende a superar la abstracción conceptual y encuentra en el carácter intuitivo y sintético del símbolo y del mito un instrumento de expresión particularmente apto para servir de vehículo a la intuición intelectual, ello no significa que excluya la expresión propiamente racional o discursiva. En fin, la perspectiva metafísica no es un sistema, sino una visión del Ser y del Mundo, que no puede ser aprisionada en los límites de una formulación cualquiera en razón de su ilimitación interna o de su universalidad. Por eso no puede revestir nunca la forma de una "ciencia rigurosa", al

estilo de Husserl. Pero, mientras la falta de rigor en el caso de las metafísicas dogmáticas o sistemáticas se debe a que cada sistema deja escapar un aspecto de la realidad que otro sistema pone como fundamental, en el caso de la perspectiva metafísica se debe únicamente a la inadecuación entre la expresión formal o doctrinal, necesariamente limitada, y la universalidad de la visión del mundo. No es, pues, inherente a la visión misma del mundo. Desde luego que no se puede identificar "perspectiva metafísica" o metafísica integral con "metafísica oriental". El autor la encuentra y la estudia tanto en oriente (Vedanta, Taoísmo, Budismo) como en occidente (Platonismo, Neoplatonismo, Eckart y Nicolás de Cusa). Siempre va enraizada en una tradición espiritual o religiosa. Así es, a grandes rasgos, el contenido de este libro audaz, impreciso a veces casi por fuerza, pero que puede estimular sin duda meditaciones metafísicas provechosas y un aprovechamiento más radical y sistemático de la metafísica del Uno menos explotada en Occidente. Manjar de fuertes.

J. GERARDO.

CHARLESWORTH, M.: *Philosophy and linguistic analysis*. Duquesne Studies. Philosophical Series 9. Pittsburgh/Duquesne University y E. Nauwelaerts/ Louvain, XIII-234 págs., 17 × 25 cm.

El tema de este libro es sumamente oportuno y está tratado de una manera altamente satisfactoria, por lo objetiva y matizada. El Autor trata de presentar ese movimiento filosófico, que predomina en el suelo inglés durante lo que va de siglo y que con frecuencia es poco conocido o mal entendido. Se lo suele tomar por un positivismo lógico, pero el Autor insiste con razón en que no se lo debe reducir a una forma refinada de positivismo lógico ni siquiera en su representante más heterodoxo que es Ayer. Se lo llama "análisis", "análisis lingüístico", "análisis lógico", etc. No es una prolongación del tradicional empirismo inglés. Tampoco es reductible al positivismo. En su intención tampoco es un idealismo, pues pretende superarlo, ni tiene nada que ver con la lógica matemática o con el movimiento semántico de Norteamérica. Tampoco es un mero análisis gramatical. Finalmente, no es tanto una doctrina como un método y una manera de entender la filosofía. La filosofía se reduce a una función, que es la de aclarar o dilucidar los conflictos del pensamiento reflexivo, mediante el análisis del lenguaje o mejor de los diversos lenguajes o contextos lingüísticos, tales como el científico, el histórico, el ético, etc. Y esto porque el pensamiento no se da en abstracto, ni es algo distinto del lenguaje, sino que se da en el lenguaje y se reduce al lenguaje. La significación de las palabras y frases es el uso que de ellas se hace en cada contexto lingüístico. El lenguaje tiene sus límites. Querer trasponerlos planteándose cuestiones, que en realidad son cuestiones sobre o más allá de los límites, es plantear seudoproblemas que quedan eliminados con sólo dejar al descubierto su origen puramente lingüístico. Por eso la filosofía se reduce a una terapéutica del pensamiento. Apenas se logra asignarle una tarea positiva coherente.

El Autor nos hace ver todo esto estudiando con detalle el desarrollo de este movimiento. Se inicia con Moore (cap. 1), sigue tanteando con Russell

(cap. 2), alcanza su apogeo y madurez con Wittgenstein (cap. 3), se desvía con Ayer (cap. 4), para resolverse actualmente en las escuelas de Cambridge (cap. 5) y de Oxford (cap. 6). El cap. 7 resume los resultados y subraya la crítica negativa y positiva de esta filosofía lingüística. Entiende el Autor que no logra superar la contradicción interna y la insuficiencia que la debilita, si quiere ser toda la filosofía. Sin duda, puede prestar óptimos servicios a la auténtica filosofía con su función terapéutica y elucidatoria, pero no puede ser toda la filosofía ni es consistente si quiere ser pura lógica y prescindir de los recursos ontológicos. El libro aporta un caudal considerable de elementos biográficos y bibliográficos. Se hace indispensable a quien busque una información amplia y objetiva sobre el tema.

J. Gerardo.

Brugarola, M., S. I.: *La Libertad Sindical en el Mundo*. Madrid, Editorial Razón y Fe, 1959; 243 págs., 19 × 12 cm.

Trascendental problema es el de la libertad sindical en el mundo, que ha dado origen a enconadas discusiones entre los sociólogos. Evidentemente que una libertad sindical desenfrenada, sin restricción alguna, no es admisible, y ha originado frecuentes perturbaciones sociales.

El otro extremo de supeditar la sindicación al exclusivismo del Estado, de hecho puede llevar también a inconvenientes y tiranías, de las cuales nos dan lamentables ejemplos los países comunistas. El problema es arduo, no tanto por los principios en tesis, que parecen claros, como en las concreciones de las hipótesis, que son variadísimas.

El P. Brugarola, con el acierto con que suele tratar las cuestiones, presenta el problema en los diversos marcos actuales, y luego examina el asunto con ponderado juicio. No trata tanto de hacer polémica, cuanto de exponer realidades que se impongan por sí mismas al buen sentido. Con esto se evitan apriorismos lamentables. El lector se enterará de la sindicación en los Estados Unidos, Inglaterra, Italia, Alemania, Canadá, etc. También dará una ojeada a la llamada libertad sindical de los países soviéticos.

Se tocan en otros capítulos los problemas suscitados por los diversos aspectos del sindicato, examinando su obligatoriedad, confesionalidad, carácter político, de unicidad y otros.

Un nuevo concepto de la libertad sindical se desprende de todo lo dicho en la obra; concepto sumamente complejo por sus múltiples aspectos.

Siguiendo los lectores al autor en el método que tiene en su abundante producción, que desciende siempre a los problemas reales y concretos en sus múltiples relaciones, para encuadrar en ellos la doctrina, llegarán a tener una total y matizada comprensión del problema anunciado. Felicitamos al fecundo autor por su nueva obra.

Vila Creus.

KOEBNER, R. u. G.: *Vom Schönen und seiner Wahrheit. Eine Analyse äesthetischer Erlebnisse.* Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1957. 126 págs., 15,50 × 23,50 cm.

En este estudio profundo de las relaciones entre la belleza y la verdad se ha analizado a la belleza según la orientación de la moderna filosofía alemana. El mismo A. reconoce los influjos de Kant, Husserl, Cassirer, Hönigswalds y la moderna psicología con sus conceptos de actualidad (Gegenwart) y forma (Gestalt). El punto de partida es el mismo de N. Hartmann. De nuevo se plantea el problema de la Crítica del Juicio (Kritik der Urteilskraft): "Todo es objetivo... Pero no hay ningún ser objetivo que no dependa del sujeto". Con todo, Hartmann no estudió las relaciones entre lo objetivo (Gegenständlich) y el sujeto.

El primer principio fundamental de lo estético es la inmediatez de su presencia. La belleza tiene por objeto algo inmediato sobre lo que descansa nuestra contemplación. Al establecer las relaciones entre la verdad y la belleza reconoce que ambas pertenecen a dos mundos distintos. La verdad dice relación al entendimiento y la belleza al gusto (geniessen).

Aunque todo fenómeno estético es actual e inmediato, pero no todo lo actual es estético. Conviene distinguir muy bien entre el ahora de las cosas y el ahora de mis estados subjetivos o de mi conciencia. En el análisis de lo actual se distinguen tres clases de actualidades: la del objeto, la de la verdad y la del afecto. En la actualidad estética se conjugan la naturaleza y el arte, en una transformación cuya estructura cíclica es una de sus características más representativas. La estructura elemental del objeto estético se podría determinar por los siguientes rasgos generales: líneas, ritmo, colorido, vida.

Se puede hablar con toda propiedad de la verdad de la belleza. Sólo aquella belleza tendrá verdad que armonice con las profundidades de nuestro ser, de nuestro yo íntimo o del "yo en nosotros", que no hay que confundir ni con el "ego" ni con el "es", ni con el "superego", sino del yo con un sentido. Este sentido hace que la actualidad de lo estético esté insertada en lo eterno. Lo eterno aparece ante mí como algo distinto del yo, que enlaza en uno a los demás "yos", distinguiéndose también de la totalidad de los mismos. Los elementos que intervienen en toda forma artística son la presencia de la naturaleza, la mano del artista y la estructura de la obra de arte o Gestalt. Lo que caracteriza a la belleza es la efectividad.

Como condiciones de la verdad estética se señalan la naturalidad y el estilo. Estas condiciones, así como la relación entre la actualidad y el espacio en la obra artística, se estudian detenidamente en las artes plásticas: arquitectura, escultura, pintura, así como en la poesía y en la música.

De todo este estudio deducen los Autores que el arte moderno, al verse privado de la naturalidad con su pretendido simbolismo abstracto, ha perdido la verdad estética de la belleza. Se ha puesto de espaldas a la naturaleza para encerrarse en el solipsismo del artista. Se reproduce el fenómeno artístico, no como es, sino como yo lo veo. Tiene, sin embargo, el valor artístico de expresar uno de los ciclos de la evolución en la producción de la belleza: la búsqueda de algo nuevo en sus líneas, ritmo y colorido.

Como resumen de todo el libro se puede decir con los Autores que la belleza es una verdad sin contenido conceptual: es afectiva y no intelectual. Trasciende la naturaleza de las ciencias naturales y el yo de la psicología. Revierte por lo tanto en una verdadera metafísica. De ninguna manera se puede decir que coincida con la afirmación caprichosa de lo subjetivo. Es algo que se nos impone en una experiencia inmediata, que supera todo logicismo o psicologismo. El entrar en sus fundamentos metafísicos rebasaría el propósito del libro.

Prescindiendo, por lo tanto, de estos fundamentos metafísicos, que iluminarían hasta el fondo la mente de los Autores y que nos darían la última verdad de las afirmaciones del libro, encontramos a este estudio sobre la belleza sumamente sugestivo e indispensable para el que quiera tener una idea de los problemas que plantea la estética actual.

S. Gómez Nogales, S. J.

Gutiérrez Alvarez, José: *Hacia el jusnaturalismo*. Tesis para la Licenciatura en Derecho. Presentada a la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Guadalajara, incorporada a la U. N. A. M. Guadalajara, 1957, 163 págs.

Un tema como el enunciado por el autor en el título de su tesis es lo suficientemente amplio para no poder ser encerrado sino esquemáticamente en un volumen de 163 págs., en 16.ª. Pero es aun más sorprendente ver que al tema jusnaturalista propiamente tal está dedicada sólo una parte, y la menor, del trabajo, pues las 103 primeras páginas se dedican a exponer la línea histórica que va desde Descartes hasta Sartre en lo tocante al problema de las esencias metafísicas.

Es verdad que este problema está a la base de cualquier estudio serio sobre derecho natural y que no es en modo alguno superfluo el abordarle si se quiere tratar a fondo la justificación del mismo. Pero en la obra presente no está proporcionada su extensión respecto a la parte que trata formalmente del derecho.

Dentro de una adhesión a la tesis tradicional—hoy de nuevo en actualidad—de la existencia de principios jusnaturales universalmente valederos, se pasa revista al pensamiento europeo desde Descartes, tratando de encontrar la línea fundamental de sentido que informa ese pensamiento. Como usa fuentes de segunda mano (Sciacca, Rommen, Aranguren, etc.), el valor específico queda reducido a algunos atisbos de opiniones personales (cf. págs. 134 y 144, nota 3, por ejemplo) y a una toma de contacto con el tema jusnaturalista. Por ello quizá no haya que fijarse tanto en el contenido material del libro que, como dije, está desequilibrado en sus partes y peca levemente de pseudomadurez al presentar en forma de seria meditación retrospectiva algo que en el fondo es casi periodismo filosófico, como en la actitud loable de amplio enfoque de un fecundo tema de meditación jurídica.

Hay algunas afirmaciones necesitadas de matización (por ejemplo, llamar "puro relativismo" a la moral autónoma de Kant, pág. 31), que, por otra

parte, son comprensibles en una adhesión entusiasta y joven a una determinada línea de pensamiento.

Sin embargo, algunos juicios personales interesantes (esp. el capítulo VIII de la primera parte, dedicado al existencialismo quizá lo mejor del trabajo), el estilo tenso y terso, de agradable lectura, y los contactos personales con realidades actuales, favorecen una benévola acogida al autor en el mundo del pensamiento ético-jurídico contemporáneo.

FERNANDO RIAZA.

GILEN, LEONHARD, S. I.: *Das gewissen bei jugendlichen* (Psychologische Untersuchung. Mit 8 Tabellen). Verlag für Psychologie. Dr. C. J. Hogrefe. Göttingen, 1956. 110 págs.

No obstante la amplitud del título, el trabajo se limita a estudiar la conciencia de 42 muchachos y 42 muchachas alemanes de diecisiete años exclusivamente, lo que indudablemente da un valor específico a la obra. El material sobre el que va a trabajar son las respuestas de estos muchachos y muchachas a la encuesta siguiente: "1) ¿En qué conoces la buena conciencia? Pon un ejemplo. 2) ¿En qué conoces la mala conciencia? Ejemplo. 3) ¿Qué decía la conciencia a Adán y Eva, Caín y Abel, Pedro y Judas? 4) ¿Has sentido alguna vez con claridad tu conciencia? 5) ¿Cuál es tu primer recuerdo de la conciencia? ¿Cómo fue? ¿Qué edad tenías?"

Algunas de las respuestas están consignadas desde la pág. 83 hasta el final del libro y son, en general, bastante sobrias y carentes de especial interés.

El autor, sin embargo, aun reconociendo la dificultad (pág. 26, especialmente en lo que se refiere a vivencias de conciencia de la edad en que se encuentran) va descifrando lentamente todo lo que tras sus respuestas parece ocultarse. Seis capítulos: Buena y mala conciencia, relación temporal, edificación interna de las vivencias de conciencia, relación valorativa y comparación entre actitudes éticas y fenómenos de conciencia. Las correspondientes tablas porcentuales van clasificando las distintas vivencias personales de cada apartado.

La mala conciencia, por ejemplo, se presenta en forma de conciencia de culpabilidad, o de intranquilidad o de remordimiento, angustia, miedo, arrepentimiento, pavor o reproches. Cada una de estas variedades es estudiada con finura en los datos recogidos comparando con resultados de encuestas parecidas de Ensslen, Frankenheim, etc.

Aunque los resultados de un trabajo de esta índole no pueden en modo alguno aspirar a ser inducciones suficientes, el autor discute en primera instancia las relaciones que los resultados de su trabajo pueden tener con opiniones de Scheler, Otto o Heidegger.

El cap. IV, sobre la edificación de las vivencias interiores, es el central, pues trata de los sentimientos éticos, religiosos, sociales y valorativos.

Quizá sea lo más valioso del trabajo la perfección metodológica, por la seria y penetrante discusión de datos a primera vista inútiles, por el equilibrio

en la formulación de conclusiones y por los cuadros de clasificación que exprimen hasta el máximo el jugo psicológico que en los datos de la encuesta se encuentra.

Por estos cuadros de clasificación, en los que está trazado un esquema valioso de psicología juvenil, más que por los datos concretos, muy parcos, y de muchachos alemanes, es por lo que su lectura puede ser provechosa no sólo a especialistas sino a todos los que de alguna manera se interesan en la educación de nuestros jóvenes.

Señalamos por fin un defecto que era inevitable, dados los elementos de que consta el libro. Con una relativa escasez en el material y tratada con un método exhaustivo se aboca casi necesariamente a un exceso de penetración, encontrando quizá demasiados perfiles psicológicos a fuerza de querer clasificarlo todo. Pero aun en esto el autor muestra una moderación que le impide continuar en exceso por la línea del descubrimiento a priori.

FERNANDO RIAZA.

PIEPER, IOSEPH: *Glück und kontemplation.* Kösel-Verlag. München, 1957. 135 páginas.

Ioseph Pieper, el conocido pensador alemán, nos expone en este librito la tesis tomista de la esencia de la felicidad.

Son una serie de consideraciones que van llenando progresivamente de contenido la afirmación, a primera vista desconcertante, como reconoce Pieper, de que la felicidad del hombre, aun en su vida terrena, consiste esencialmente en la contemplación.

Los hitos de este desarrollo son: aclaración del sentido en que toma la felicidad, manera de tender el hombre a ella, contenido de la misma, felicidad como objeto y como acto, relaciones con el gozo, qué es conseguir la felicidad, relaciones con el amor.

Después trata de precisar lo que entiende por contemplación, o sea, la visión intuitiva de la realidad, que es esencialmente visión del ser al que se ama y a la vez tiene un elemento de intranquilidad al no ser visión completa. Esta contemplación, aun cuando se da en diferentes formas, tiene siempre un momento religioso.

Se hace cargo después de las objeciones contra la primacía de la vida contemplativa en orden a la felicidad y acaba comparando contemplación y felicidad, comprobando la igualdad de propiedades de ambas y tocando por fin brevemente las relaciones entre esta felicidad de la "contemplación terrena" y los estadios de "noche oscura" y dolor que nos acompañan siempre en la vida.

Es ya conocida en España la manera de pensar del escritor alemán, divulgador incansable y actual de las doctrinas de Santo Tomás, para que tengamos que repetirla de nuevo a propósito de este libro.

Sólo hacer notar que en el tema presente, no obstante su importancia y el intento del autor de acercarnos a las doctrinas tomasianas, se percibe un cientifismo abstraccionista más propio de un trabajo de investigación.

Para la alta divulgación del axioma aristotélico-tomista sobre la esencia de la felicidad, no es preciso ni pretender convencernos de la superioridad del mismo sobre otros que también existen en la tradición católica, ni menos usar en exceso la dialéctica para ello.

De esperar era un libro más cargado de experiencias maduras que nos llevase más eficazmente de lo que el autor consigue, a desear encontrar por la vía de la contemplación amorosa, el misterio de felicidad que las cosas y las personas terrenas entrañan.

FERNANDO RIAZA.

RUIZ-JIMÉNEZ, JOAQUÍN: *Derecho y vida humana.* (Algunas reflexiones a la luz de Santo Tomás.) Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1957, 241 páginas.

Esta segunda edición, nos dice el Autor, es la reimpresión con ligeros retoques de forma de los trabajos hechos con vistas a la cátedra.

El propósito del trabajo es "mostrar la conexión existente entre el orden jurídico y los fines radicales de nuestra existencia" (pág. 9) y el camino es ir siguiendo la doctrina de Santo Tomás acerca de ello.

En la primera parte fija el puesto que le corresponde al Derecho en el ámbito genérico del cosmos y en el de la vida humana. En sus relaciones con ésta se detiene más, según el propósito del trabajo.

La segunda parte relaciona el orden jurídico con los otros órdenes normativos de la vida humana, el moral sobre todo.

Hace una larga exposición histórica de las opiniones sobre las relaciones entre derecho y moral, derecho y costumbres, economía y política, para dar después la propia solución siguiendo de nuevo a Santo Tomás.

Por fin cierra el cuadro con la pintura ideal de las ayudas y conexiones del derecho con otra serie de virtudes extrajurídicas, en especial la amistad y la caridad.

Nos dice el autor en la Introducción que es urgente en nuestro mundo de crisis y de predominio ideológico de la vida el preguntarse por el papel del derecho para ella. Al parecer, esta sería la idea motriz del libro.

Sin embargo, el contenido es una glosa al pensamiento de Santo Tomás sin esa cercanía a esa vida que ideológicamente predominaba en nuestro mundo.

La exposición es diáfana, ordenada, perfectamente comprensible. Todo ello muy de acuerdo con el estilo del autor que ha tomado por guía en sus consideraciones. Pero permanece en general alejado de los problemas teóricos que hoy plantea al derecho la vida y la historia.

Más en concreto. Hablando de las relaciones entre derecho natural y positivo, dice: "Solamente esto es lo que Santo Tomás tenía en la mente al decir, con optimismo heredado de Cicerón, que el derecho positivo brota *siempre* del natural" (pág. 87). Tratando de esclarecer las relaciones del derecho con la vida, ¿no era de desear una mayor explicitación en este punto tan importante para la adecuada comprensión de una dimensión especialmente vital del derecho?

Y en la pág. 101: "Toda formulación legal contraria a la Justicia natural, grabada en el ser íntimo del hombre, destruye su esencia y deja de vincular al súbdito porque éste... únicamente puede obedecer a la ley de su razón, reflejo de la Razón divina". Se trata del reverso del problema anterior, también rico en consecuencias para la vida. Y parece que se enfoca con excesiva simplicidad un tema especialmente complejo y difícil, agravado en unas circunstancias históricas todavía no muy lejanas.

También la discusión en torno al jusnaturalismo, de tan palpitante actualidad dentro de la ciencia jurídica, encuentra poco eco en sus páginas. Es imposible abarcar todos los temas que un título tan ambicioso encierra. Pero en algunos se podría desear alguna mayor explicitación.

La experiencia jurídica, teórica y práctica, de que disponemos hoy, en su contenido muy superior a la de Santo Tomás, hace desear que la llegada a un edificio ideológico tan armónico como el que el autor nos ofrece, sea tras haber recorrido, quizá trabajosamente, algo de esta variada experiencia.

No basta ponernos desde el principio a la altura de Santo Tomás sin haber tomado en cuenta, desde nuestro mundo, los elementos jurídicos que él tomó en cuenta desde el suyo.

No es apenas necesario decir que la obra es una buena exposición de una doctrina jurídica fundamentalmente tomista, en la que se encuentran claramente definidos una serie de fundamentales conceptos de derecho, a los que se añade con frecuencia una breve explicación acerca de su entronque con la tradición jurídica clásico-cristiana. La abundancia de bibliografía consultada y de opiniones recogidas entran a dar variedad y amplitud a las meditaciones personales, sin que lleguen nunca a constituir nunca obstáculo o fastidio.

De alabar, aunque huelga decirlo tratándose del Sr. Ruiz Jiménez, la atención constante y cálida al pensamiento teológico cristiano con el que se armonizan perfectamente las reflexiones del autor, también en esto seguidor de Santo Tomás.

Por fin, muy de lamentar las erratas no infrecuentes en la trascripción de textos latinos, alemanes y griegos que contrastan y afean el serio carácter científico del trabajo.

FERNANDO RIAZA.

MOREAU, J.: *L'Horizon des Esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*. Bibliotèque de Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale. París, Presses Universitaires de France, 1960; 134 págs., 22 × 14 cm.

El subtítulo del libro, si precisara que al hablar de la fenomenología de la percepción se refiere a la obra de M. Merleau-Ponty que lleva este nombre, nos daría exactamente su contenido. Está dividido en tres capítulos: los dos primeros (Fenomenología y Reflexión. El Problema de la percepción y el idealismo) estudian pronunciados y actitudes de Merleau-Ponty en su citada obra que se podrían tachar de simplificaciones exageradas o inexactitudes, tanto de carácter sistemático como histórico. Sobre el planteamiento

del problema crítico, sobre la génesis histórica y sentido sistemático del "ser-en-el-mundo" heideggeriano en relación con las actitudes de Husserl y sobre la problemática de la diferencia entre la transcendencia fenomenológica y la ontológica, se dicen aquí cosas interesantes. El segundo capítulo quiere precisar los verdaderos términos de la teoría de la percepción en una gnoseología que sabe seriamente de los planteamientos idealistas; el autor muestra ser un gran conocedor de lo que pensaba a este propósito Malebranche: pero resulta una perspectiva algo lejana que no consigue interesarnos demasiado. En cambio el tercer capítulo es magnífico en sus análisis de la implicación de la transcendencia ontológica en la fenomenológica y en el dinamismo de la actitud verdaderamente crítica. Este último aspecto lo subraya la "Conclusión", que en siete páginas certeras toca lo más hondo de estos problemas: son de las mejores que hemos leído dentro de esta dirección crítica, tan fecunda. Nos recuerdan ellas fuertemente a Maréchal, a pesar de que no le nombran.

En conjunto, perjudica algo a la obra la actitud polémica, pero resulta de verdadero interés histórico y sistemático cuanto a los problemas gnoseológicos de idealismo y existencialismo.

A. M. TORNOS.

CASTELLI, L.: *L'Enquête quotidienne*. Presses Universitaires de France. París, 1959. 14 × 22,5 cm., 134 págs.

El Autor reúne en este volumen tres ensayos publicados por él hace algunos años: *Preludio a la vida de un hombre cualquiera* (1941), *Comentario al sentido común* (1940) y *La experiencia común* (1942). Los dos primeros bajo el seudónimo de Darío Reiter. El libro se presenta como un diario íntimo, en el que se registran las "experiencias" de un "hombre de la calle": narración anecdótica y comentario reflexivo. El contenido es de corte "sapiencial", y en sus páginas bulle lo profundamente humano del hombre, aunque el tono dominante sea menor. Toda la variedad circunstancial de la vida cotidiana de un hombre cualquiera, tiene su momento de atención, desde el desfile de acreedores hasta el idilio de amor. El lector saborea a veces sus propias vivencias, las que por vulgares nos pasan frecuentemente desapercibidas no obstante revelarse en ellas algo muy central nuestro: el portero de una casa donde ha ocurrido una defunción es el depositario del pliego en el que los amigos y conocidos del finado testimonian su condolencia: este pliego es "la relación de los vivientes que se alegran de serlo firmando sobre una lista". La lectura de este libro lleva al hombre al encuentro consigo mismo.

L. M. S.

POUCEL, VÍCTOR: *Apología del cuerpo*. Prefacio de Paul Claudel. Trad. Const. Ruiz-Garrido. Ed. Fax, Col. "Perspectivas", n. 3, Madrid, 1959. 312 páginas, 20 × 12 cm.

Este es un libro discutido y discutible. La intención del A. es óptima: Crear una "mística de la Tierra", es decir, revalorizar la materia, y el cuer-

po, que frecuentemente son considerados como malos. El A. quiere hacer sentir que "el cuerpo nos revela a Dios y suspira por El" (pág. 154). "No lancemos nuestra maldición contra la materia de la que estamos hechos, no sea que la maldición recaiga sobre nuestras mismas cabezas" (pág. 175). El libro tiene dos partes: la primera está dedicada a lo anatómico del cuerpo, o como el A. dice, al "simbolismo de las formas"; la segunda, a la fisiología, o sea a la "liturgia de las funciones". En aquélla recae la consideración sobre la posición erguida del cuerpo, sobre el rostro, la simetría corporal, la fuerza del músculo, la carne, etc...; en ésta se ven los órganos corporales en función: la visión, el tacto, el comer, el caminar, el encanto de la voz, el bendecir, llorar, estar alegres.

El estilo es ágil, bello y, a veces oratorio (dando la impresión los capítulos de ser una colección de conferencias). Los poetas lo entenderán mejor que los filósofos, a quienes los largos párrafos de lirismo suelen gustar menos. Ciertamente no puede negarse inspiración al libro, que abunda en ideas sugestivas; pero la verdad es que habría ganado si se le hubiese aligerado de un buen núcleo de conceptos que desagradan. Como a buen artista, le atraen al A. demasiado las zonas oscuras del saber y se regodea en ellas sobre temas extraños. La crítica que puede formulársele al libro, la ha hecho con suavidad el prologuista P. Claudel—a quien el A. dedica calurosas alabanzas de amigo y admirador (págs. 248, 300)—en estas palabras: "Hay pasos un poco resbaladizos, pero que por eso mismo nos están invitando a no detenernos en ellos" (pág. 9). Cree, por poner algún ejemplo, el A. demasiado en los fenómenos metapsíquicos, mirando con excesiva benevolencia los escritos de C. Richet. Da por supuesta la existencia de un "aura" humana, es decir, "una emanación fluídica luminosa, de color variable, que rodea al cuerpo vivo" (pág. 98). Afirma con optimismo que "algunas personas, que se basan principalmente en el testimonio de hombres excepcionalmente sensibles y dotados, nos hablan de la emisión de una sustancia dúctil, en forma de copos, por medio de la cual el pensamiento se proyecta fuera del sujeto pensante y permanece incorporado a dicha sustancia" (pág. 100). La página 61 puede también ponerse como ejemplo de gusto dudoso. Todo esto —y no hemos agotado las citas—no puede menos de desagradar a espíritus serios. ¡Y la verdad es que no es consustancial al libro todo este núcleo ideativo!

Resumiendo: es un libro de óptimas intenciones y de una realización desigual, en la que junto a sugerencias de gran valor literario se encuentran algunas caídas de tono (aunque sería injusto decir que éstas sean lo dominante). El A. sugiere la continuación de la línea iniciada por él en este libro. Tras el "simbolismo de las formas" y la "liturgia de las funciones", podría tratarse fructuosamente "la cultura espiritual del cuerpo" (pág. 301): una Mística de la Naturaleza y una Mística de la Ciudad. Es de desear que el A. emprenda tan meritoria labor teniendo en cuenta las observaciones dichas. El mundo materializado en que vivimos necesita de estos elevadores de la tensión anímica, que nos haga levantar la vista a lo alto y remontar a lo divino con ocasión de las cosas más triviales de la vida.

A. Roldán, S. J.

SNOECK, ANDREAS, S. J.: *Confesión y Psicoanálisis.* Con un estudio adicional sobre *Culpa y Neurosis,* de J. M. HOLLENBACH, S. J. Trad. del holandés por Const. Ruiz-Garrido. Ed. Fax. Col "Psicología-Medicina-Pastoral". Madrid, 1959; 208 págs., 20 × 14 cm.

El P. Snoeck, conocido ya por otros trabajos serios de moral, está especialmente capacitado—por su doble condición de moralista y psicoterapeuta—para tratar esta interferencia entre confesión y psicoanálisis. No pretende el A. otra cosa que aclarar ideas sobre este tema oscuro que se ha puesto de moda hace años. Los sentimientos infundados de culpabilidad han llamado la atención tanto de los teólogos como sobre todo de los analistas y psicoterapeutas, y es preciso que queden bien delimitadas las zonas de jurisdicción de ambos. El A. ha logrado plenamente su cometido. Para ello establece una comparación detenida entre la confesión y el tratamiento psicoanalítico. Desde el punto de vista psicológico la confesión presenta cuatro aspectos de sumo interés en este problema: el de la justicia o satisfacción, el del arrepentimiento, el de la purificación, y sobre todo el de su carácter judicial. El desarrollo de estos puntos delatan al profesor de moral habituado a la delimitación de conceptos éticos. A continuación el A. expone brevemente el método psicoanalítico. Una vez conocidos los términos por separado, Snoeck los compara. Una serie de parecidos los acerca, pero las diferencias son mucho mayores: 1) El Psicoanálisis es psicoterapia, la Confesión es sacramento; 2) el sujeto del Psicoanálisis es el enfermo; el de la Confesión, el pecador; 3) el ministro de la Confesión es el sacerdote; el del Psicoanálisis, el médico; 4) la relación penitente-confesor se da en un plano religioso en el que la persona tiene que estar profundamente integrada; mientras que la de paciente-médico es un plano humano con muy pocos puntos de contacto a veces entre ellos.

Las atribuciones del confesor y del analista son por lo mismo muy diversas, aunque haya sus puntos de coincidencia. El A. trata detenidamente de la actitud que debe tomar el psicoterapeuta católico.

La obra se cierra con un capítulo adicional del P. J. M. Hollenbach, S. J., sobre *Culpa y Neurosis,* en que principalmente se enjuician las ideas de Heinz Höfner. Aun concediendo la excelente intención de este autor y de que haya iniciado una ofensiva contra la concepción puramente biológica y psicológica de la neurosis, debe censurarse el haber incurrido en el extremo contrario, es decir, en suponer que toda neurosis es poco menos que culpable. Como puede verse, la presente obra es indispensable para todos los confesores, directores y psicoterapeutas, en orden a esclarecer las ideas sobre la falsa coincidencia de culpabilidad; y, en general, para cuantos se interesan por estos temas de pastoral. La traducción es excelente, haciendo olvidar que no está escrita originalmente en castellano.

A. ROLDÁN, S. J.

WIKENHAUSER, A: *Introducción al Nuevo Testamento*. Versión española por Daniel Ruiz Bueno. Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura. Editorial Herder. Barcelona, 1960. Vol. 36. 419 págs., 14,4 × 22,2 cm.

Editorial Herder nos presenta una modernísima e importante obra para el estudio de la Sagrada Escritura. Una profunda introducción al Nuevo Testamento con los últimos pasos de la investigación bíblica. La edición alemana es de 1959.

La primera y segunda parte de la obra contienen lo que podemos llamar introducción general al Nuevo Testamento: cuestiones relacionadas con *El Canon del Nuevo Testamento* y *El Texto del Nuevo Testamento*. La tercera parte, introducción especial, estudia cada uno de *Los Escritos del Nuevo Testamento*.

El Dr. Wikenhauser desarrolla sintéticamente la historia del Canon del Nuevo Testamento a través de la Iglesia occidental, griega, siria, etc. Dedica una mayor atención al estudio del Texto del Nuevo Testamento, dando una idea completa de toda la problemática relacionada con él. Esta parte de la obra es sumamente interesante para todo el que desee iniciarse y formarse en una elemental investigación del texto sagrado. Desde las cuestiones más simples (material y modo de escribir, rollos, códices...), el Dr. Wikenhauser nos introduce a un profundo análisis de los distintos manuscritos y versiones del Nuevo Testamento, exponiendo con precisión los últimos hallazgos científicos y las diversas opiniones existentes entre los investigadores. La tercera parte de la obra, la más extensa, toca cada uno de los libros del Nuevo Testamento. Nos presenta el autor el contenido y el esquema de cada libro sagrado, pasando luego a desarrollar su carácter, finalidad, lugar y tiempo de composición, tradición, etc., etc.

En toda la obra encontraremos abundante bibliografía, generalmente perteneciente a autores de los últimos 50 años, y más especialmente a partir de 1945. Se ha añadido a veces alguna referencia a estudios publicados en castellano.

La presentación impecable, excelente tipografía, la claridad y el orden con que los capítulos y párrafos han sido distribuídos, contribuyen a dar suma nitidez y a facilitar la lectura de esta excelente Introducción. La obra sustituye y supera la Introducción al Nuevo Testamento de Joseph Sickenberger, que alcanzó varias ediciones en Verlag Herder.

La versión de Daniel Ruiz Bueno es, como todas las suyas, correcta y elegante.

JESÚS DE LOS RÍOS.

ANDRÉ ,HANS: *Natur und Mysterium*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959; 237 páginas, 18 × 24 cm.

Un libro cuyas páginas ofrecen una visión de fondo de la Naturaleza; una visión metafísica y trascendente, porque la Naturaleza no aparece en él sólo como un "hecho" sino también, y más aún, como un "testimonio",

aunque velado, y, por eso, un "mysterium". El acaecer cósmico al nivel de la vida como al nivel de lo físico-químico, en sus manifestaciones más sencillas y en las más complejas, son objeto de especial consideración, y ocasión de profundas y originales reflexiones sobre su sentido simbólico-sacral. Interesantes las sugerencias acerca de la simbiosis Hombre-Naturaleza. Cierra la obra un apéndice de Gustav Siewerth sobre la estructura trascendental del espacio. En las páginas de André se percibe un hondo y cálido sentimiento de reverente religiosidad, al mismo tiempo que gran solidez, rigor científico y erudita información.

L. M. SANZ, S. I.

BLINZLER, JOSEF: *El proceso de Jesús.* Editorial Litúrgica Española, S. A. Barcelona, 1959; 392 págs., 20 × 13 cm.

Este libro, que ya va hacia la tercera edición alemana, tiene un cometido innegablemente específico. El A. hace aquí un estudio de especialista. Se trata de analizar el Proceso de Jesús a la luz de todos los datos disponibles, exegéticos, históricos y jurídicos. Amplia y buena información. Admite B. dos procesos judiciales: el judío y el romano. y dos sentencias condenatorias independientes, religiosa y políticamente: la judía y la romana. Hace patente la preeminente responsabilidad del pueblo judío en el deicidio. La exégesis por lo general es acertada, dejando siempre un margen de elementos opinables, que no pueden nunca clausurarse satisfactoriamente. No se podrá ciertamente acudir a este libro para una lectura piadosa, pero será necesario cuando se quieran conocer detalles históricos y exegéticos acerca del Proceso de Jesús.

A. N.

Iniciación teológica: II Teología moral. Barcelona. Herder, 1949; 975 págs., 14 × 22 cm.

Con este segundo tomo de la *Iniciación Teológica* la Editorial Herder sigue poniendo al alcance de los lectores españoles esta magnífica realización de un grupo de teólogos dominicanos franceses. Indudablemente la obra es algo más que una iniciación en sentido estricto. Es un tratado amplio que inicia e introduce, pero que además enseña. Y en este caso enseña, no la moral de Santo Tomás, sino la teología moral de Santo Tomás. Es la segunda parte de la *Suma Teológica,* y, por tanto, no una casuística, ni siquiera una moral teológica, sino más bien, y en todo rigor, una teología moral; es decir, una parte de la teología, que no pierde de vista su objeto, Dios. Tras un capítulo preliminar sobre la moral del Nuevo Testamento, basada en la caridad, se da paso al libro I, sobre la Bienaventuranza, para seguir—en el II—en busca de la bienaventuranza a través de los Principios generales del acto humano y de los Principios específicos (virtudes teologales y cardinales), y terminar en el III con el análisis de las Situaciones particulares de los cristianos dentro del Cuerpo de Cristo. La obra, como se ve, no va dirigida

a resolver casos de conciencia, sino a nutrir la inteligencia serena de quienes desean vivir en Dios y volver a El en ese retorno esencial, que es la vida de todo hombre que viene a este mundo por obra del Criador. La traducción no es siempre tan fluida ni transparente como uno desearía.

J. GERARDO.

BEUMER, J., S. I.: *El camino de la Fe*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Madrid, Ediciones FAX, 1959; 203 págs., 12 × 20 cm.

No pocas veces interesa tener a mano un manual de apologética; pero no escrito de un modo escolar, sino que invite a la lectura, de modo que sin perder solidez en su contenido, tenga el atractivo de la presentación. Tal es la obra del jesuíta P. Beumer.

La bibliografía que ha añadido el traductor me parece insuficiente y quizá en algún libro discutible.

Recomendamos la lectura de esta obrita que podrá ser de gran utilidad en algunos casos.

J. ROIG GIRONELLA.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

USCATESCU, J.: *Il "Leviathan"*. Humanitas (1959), 578-591.

Hobbes impone a la conciencia europea una concepción pesimista de la idea de Estado. Para él la tesis de Aristóteles, según la cual el hombre sería un "animal político", es falsa. El hombre es antisocial por naturaleza. El Estado, el "Leviathan", es una especie de "dios mortal". Hobbes no intenta disimular el carácter mítico y utópico de su obra. La dimensión utópica del "Leviathan" viene dada por una serie de elementos formales y simbólicos. El Estado es como un alma artificial, que anima todo el cuerpo político *(So by art is created that great Leviathan)*.

R. VIDAL FOLCH.

VANNI-ROVIGHI, SOFÍA: *L'ontologia spinoziana nel Cogitata Metaphysica*. RivFilNeos. 52 (1960) 399-412.

Con ocasión de haberse traducido al italiano esta obra de Espinoza, el autor da una breve noticia de su origen y de sus características. En 1663 Espinoza publicaba un tomo que contenía tres tratados: exposición breve del primer libro de los *Principios de Filosofía*, de Descartes; exposición del segundo libro de la misma obra, de Descartes, y *Cogitata Metaphysica*. Estos dos últimos tratados son fruto de las lecciones que dió a un discípulo llamado Casearius. Y así como en los dos primeros toma como punto de partida a Descartes, así en el último toma como punto de partida a los escolásticos. La composición del *Cogitata Metaphysica* debió ser el fin del año 1662 y comienzos del 1663. En los *Cogitata Metaphysica* no siempre expresa sus propios pensamientos, aunque tampoco los puede ocultar siempre. Mu-

chas de las doctrinas de los escolásticos aparecen deformadas, lo cual atribuyen algunos a que no comprendió bien la doctrina escolástica, ya que no acudió a las fuentes, sino que se informó en manuales mediocres; otros, por el contrario, dicen que estas deformaciones son posiciones nuevas tomadas reflejamente por Espinoza en vista de su propio sistema filosófico. Así, por ejemplo, para Espinoza el *ens rationis* no puede existir en la realidad y *tampoco en la mente*: es un puro nombre sin *ideatum;* si la mente tuviese alguna idea de él, sería ente real, porque lo que la mente concibe es real. Entre las afecciones del ser acepta lo necesario y lo imposible, mas no lo posible y lo contingente, porque, según Espinoza, lo que es posible necesariamente dimana de Dios, como dos rectos dimanan de la noción del triángulo; y lo que no existe, es imposible; así que no hay lugar ni para lo posible ni para la contingente. El unum se rechaza, y se relega a una mera manera de concebir, porque lo uno lleva consigo distinción de otro y pluralidad, y, según Espinoza, no hay pluralidad alguna, sino monismo absoluto del ente. La verdad ontológica es una denominación meramente metafórica, no algo real, porque verdadero es lo que es conforme con la idea divina, origen de las cosas, y, según Espinoza, las cosas no dimanan de la idea ni de la voluntad divina, sino con absoluta necesidad, como los dos rectos, dimanan de la noción del triángulo. Todos estos errores proceden de no haber admitido el concepto verdadero de Dios, que es un ente personal, Creador libérrimo de todo lo que existe fuera de él, y dueño de todo, por su soberana libertad. No todos los errores de Espinoza en esta obrita se deben a la fecundidad de su propia inventiva, sino que también tiene graves errores de información, como cuando atribuye a los escolásticos la tesis de que los trascendentales, unum, verum et bonum, se distinguen realmente del ente.—J. H.

PUPI, ANGELO: *Spinoza alla soglia della età romantica.* RivFilNeosc 52 (1960) 523-558.

Es un artículo interesante acerca del iluminismo alemán, en que aparecen algunos de los principales filósofos iluministas del siglo XVIII. Jacobi es el campeón de las buenas doctrinas, en oposición a tantos otros que son racionalistas y espinozistas. La principal contienda de Jacobi con ellos es acerca de la interpretación de Espinoza y acerca del valor de las posiciones espinozistas. La luz bajo la cual Jacobi ve a Espinoza se contiene en las siguientes proposiciones formuladas por él mismo: I. El espinozismo es ateísmo; II. La filosofía cabalística es un espinozismo; III. La filosofía de Leibniz y de Wolff es fatalista, como el espinozismo; IV. Todo procedimiento racional demostrativo lleva al fatalismo y al espinozismo... V. El objeto del conocimiento humano es la realidad y la fe. Como se ve, Espinoza identifica el uso de la razón para un conocimiento de las cosas ultra-experimentales y divinas con el fatalismo espinozista; pero no teme menos el agnosticismo de Kant y de Hume, y por eso su procedimiento es dar un salto mortal, como él mismo decía, afirmando todas estas cosas por la fe y el sentimiento. Las personas con las cuales mantuvo comunicación más asidua fueron las siguientes:

Mendelssohn, de la corte de Berlín, hombre moderado y de gran consejo, era fervoroso defensor de Lessing, e interpretaba a Espinoza de manera que fuera compatible con la moral tradicional y con Dios personal. Por eso se comprende que respondiera con cierta amargura a Jacobi, quien había escrito de Lessing dos cosas: la primera, que él sentía como Jacobi en materia de despotismo estatal, a saber: que era más pernicioso que el eclesiástico; segunda, que había terminado abrazando el sistema de Espinoza, entendido como un panteísmo naturalístico. Mendelssohn le replica que hay que entender el estilo del venerado Lessing, el cual era algo paradójico, y que a Espinoza se le podía entender en sentido menos maligno de lo que Jacobi suponía. Jacobi, sin embargo, trata de convencer a Mendelssohn de la verdad de sus dichos acerca de Lessing, enviándole para este fin un diálogo que había tenido con Hemsterhuis sobre Espinoza, y un relato sobre sus relaciones con Lessing. Con Goethe tuvo una amistad muy efusiva, que se interrumpió durante siete años por la infinita diferencia de ambos caracteres y por la manera de enjuiciar a Espinoza. Goethe, sin embargo, se arrepiente de semejante interrupción de la amistad y la reanuda sinceramente. A Herder le llama su carísimo amigo, aunque discordaban mucho en interpretar a Espinoza. Herder admira a Espinoza, y el concepto que tiene

de Dios, como del ens entium y ens realissimum; mas Jacobi le envía un escrito para convencerle del sentido ateo, fatalista y panteísta de Espinoza. Semejantes relaciones tuvo con Hemsterhuis, cabeza del círculo literario que rodeaba a la princesa Gallitzin, antes de que recibiera ésta mejores influjos del príncipe católico Fürstenberg. Con esto no hemos agotado la rica información de este artículo, que el autor promete continuar en otro número de la Rivista.—J. H.

TONELLI, JORGE: *Ecletticismo di Kant precritico*. Filosofia IX (1960) 560-573.

En una primera parte preparatoria del cuerpo central de la exposición el autor plantea las influencias de un número de filósofos menores del siglo XVIII, ante los cuales supone unas posibles reacciones espontáneas en la filosofía kantiana. Tales reacciones permiten comprender—dice el autor—interesantes aspectos de la psicología de Kant filósofo, en especial a propósito de la imprevista reestructuración del 1769 y la postura fundamental que dió la solución a los principales problemas de tal época. Se plantea asimismo una visión amplia de las relaciones Kant-Wolff y un estudio de las influencias pietistas en la filosofía de Kant.

En la segunda parte del artículo entra de lleno en el planteamiento de la postura kantiana en relación a la escuela de Thomasius, para acabar insistiendo, ahora mucho más a fondo, en el papel de Wolff.—R. VIDAL FOLCH.

CASULA, M.: *La Dottrina Kantiana sulla "Cosa in sè": ¿Realismo o Idealismo?* GiordiMet 14 (1959) 361-392.

Se trata de una verdadera cruz del kantismo, que divide a los adictos al sistema y concentra las críticas de los que le son adversos. Además parece que Kant escribió de manera que la cosa resultara inevitablemente embrollada. No está en él invariablemente claro si la cosa en sí se identifica con el noúmeno y con cuál (positivo o negativo), ni qué tiene ella que ver con el objeto trascendental o cómo se relaciona con las categorías; eso fuera de que el concepto mismo de noúmeno y la relación entre noúmeno y objeto trascendental tampoco se declaran siempre de la misma manera.

Con ello no es de extrañar que una parte de la crítica filosófica se haya contentado con dejar dicho que las afirmaciones de Kant sobre la Ding an sich no son coherentes; otros han afirmado que sí son coherentes en sentido idealista, aunque tal vez después de una cierta evolución; por fin, otros ven en la Ding an sich un permanente elemento realista del kantismo.

Es útil para resolver el problema recomenzar el trabajo de la interpretación con los siguientes cánones: explicar los textos obscuros por los claros y los ambiguos apelando al contexto inmediato y general; además, ya que Kant afirma tan repetidas veces la interna coherencia sistemática de su obra, intentar pacientemente una interpretación que elimine las contradicciones; tener en cuenta la metodología kantiana de estudiar por separado los problemas de la analítica, la dialéctica y la estética trascendentales—no mezclando sus textos; presuponer la continuidad de pensamiento entre las dos críticas—, puesto que Kant la afirma.

El resultado que se saca de este estudio es que la doctrina kantiana de la cosa en sí es coherente y tendencialmente idealista como consecuencia necesaria de la dinámica de los principios que presupone (sintetizados en el programa de revolución copernicana) y de las etapas críticas del desenvolvimiento constructivo del objeto, como están explicadas, desde la estética a la analítica y la dialéctica trascendental. Es decir, las antinomias tradicionales de la filosofía justifican para Kant la revolución corpernicana, que niega a la cosa en sí trascendente el carácter de fuente del conocimiento; el método analítico desarrollado con férrea consecuencia de la estética a la analítica y de la primera edición a la segunda de la *Crítica* tiende, inexorablemente, a la sustitución de la cosa en sí por factores trascendentales; al final, la cosa en sí es superflua como trascendente, se admite como trascendental.

A. M. TORNOS.

GIORDANO, V.: *Le Principali Interpretazioni dell'Ideologia Rosminiana*. GiordiMet 13 (1958) 619-633.

Casi todos los autores vienen actualmente a reconocer a Rosmini un papel orientador para toda la filosofía italiana desde los principios del XIX hasta hoy. Los autores

idealistas (Ruggiero, Calogero, Ugo Spirito) repiten, con pequeñas modificaciones, el juicio de Gentile viendo en Rosmini una doble tendencia—idealista y tradicional, más importante la primera—que no llegan a unirse.

Entre los autores escolásticos podrían hacerse dos grupos: los unos son más positivos, entre los cuales podríamos nombrar a Parente, Gasotti y Chiocchetti; los otros (verbigracia, Masnovo, Ceriani, Olgiati) siguen manteniéndose muy intransigentes. Parente hace notar que el ontologismo es en Rosmini un matiz más bien que una posición, puesto que él insiste en no identificar al Verbo con el ser ideal-inicial y objetivo que intuimos. Casotti, reconociendo estar Rosmini un tanto contaminado de Kantismo, insiste en que él tomó el *a priori* para superar al sensismo de su época, pero lo objetivó para salvarse del idealismo y lo modificó apartándose del criticismo, viniendo, en conjunto, a ser un gran restaurador de la fisolofía católica. Chiochetti coincide en admitir los planteamientos kantianos de Rosmini, pero hace ver que la especulación rosminiana está opuesta a Kant de una manera sistemática e ineliminable.

De los autores más negativos, se centra Masnovo, principalmente, en el carácter abstractivo del ser intuído por la conciencia rosminiana, y opina que cayendo este concepto ininteligible, cae todo el sistema; Ceriani describe al rosminianismo como un fenomenismo racionalista y sensístico. Fenomenismo, porque, según Rosmini, el ser se conoce antes que toda realidad, luego es pura forma y no realidad; nacionalista, porque acepta el concepto kantiano de forma (= función pura, sin contenido) y conocimiento "puro"; sensístico, porque el conocimiento une y divide, pero no produce el universal, y la sensación no es conocer, sino algo puramente subjetivo. Cuanto a Olgiati, insiste más duramente aún en calificar a Rosmini de fenomenista.

Es, por fin, interesante notar que otras corrientes del pensamiento italiano conceden también un gran valor a Rosmini. Así el idealismo crítico, que con Carabellese juzgó a Rosmini al principio en un sentido más bien gentiliano, encontrando su intuición del ser llena de dificultades psicológicas, lógicas y gnoseológicas; luego ve en esta intuición lo más genial del sistema, el tema verdaderamente central de la genuina filosofía italiana, que es buscar la inmanencia del ser objetivo en el sujeto pensante.

El profesor Carlini, desde otro campo distinto, acepta, modificándolas, las teorías rosminianas del sentimiento fundamental corpóreo y de la idea innata del ser, mostrando así cuán amplio es el influjo de dicho filósofo.—A. M. TORNOS.

GIORDANO, V.: *Le Principali Interpretazioni dell'Ideologia Rosminiana*. GiordiMet 13 (1958) 83-111.

La interpretación kantiano-idealista de Rosmini toma una forma profunda y sistemáticamente definida con B. Spaventa, y se incorpora a través de su discípulo F. Fiorentino al cuerpo de tradiciones de la cátedra de Nápoles. Y después de D. Jaia, que insiste más en los aspectos metafísicos de la "Teosofía" rosminiana que en los epistemológicos del "Nuovo Saggio", adquiere esa interpretación su forma más vasta y conclusiva en Gentile. Distingue él en el pensamiento de Rosmini lo que tiene de propia substancia y lo que le viene impuesto desde fuera por la circunstancia histórica, religiosa... Cuanto a lo primero, habría aceptado Rosmini las tesis fundamentales del kantismo: que conocer es juzgar, que el juicio se compone de una síntesis entre forma *a priori* y materia *a posteriori*, que la síntesis se obtiene gracias a la unidad originaria del espíritu y la función sintética de la razón. La teoría, en cambio, de la intuición del ser, excogitada a fuerza de presión histórica para evitar lo que los escolásticos llamaban consecuencias escéticas del kantismo, sería algo superimpuesto que no hay que tomar seriamente en cuenta. Con ello viene Rosmini a pertenecer de lleno a la línea kantiano-idealista. La misma conclusión sacó G. Saitta, aunque concibiendo de otro modo la obra filosófica de Rosmini; éste habría intentado en Italia la adaptación de la filosofía cristiana a las nuevas corrientes como Hermes en Alemania; al hacerlo habría perdido el suelo del cristianismo.

La interpretación ontologista de Rosmini se cultivó sobre todo por el neotomismo italiano, y los que más contribuyeron a su formación fueron Cornoldi y Liberatore. Cornoldi insiste en los caracteres de necesidad, eternidad, unidad, simplicidad, universalidad (en el sentido de que todo lo abarca), que tiene, según Rosmini, el ser

por el alma intuído. Como estos caracteres son divinos, el alma lo que contempla es a Dios mismo; y no vale que Rosmini distinga el ser ideal objeto (el intuído por el alma) y el ser ideal sujeto (Dios), porque un ser de tales perfecciones es indiviso y en él no se pueden hacer distinciones. Por otra parte, el ser rosminiano o es increado—y entonces es Dios—o es 'puesto' por la mente; y entonces no sirve para superar el subjetivismo, que es para lo que Rosmini lo usaba.

Liberatore insiste en este juicio y precisa más la crítica del carácter abstractivo que tiene el ser rosminiano; esa abstracción no es, según Rosmini, del entendimiento humano, sino del divino, lo cual es ininteligible. Y, además, habiendo identidad de la cosa, si todos las criaturas son ese ser, la abstracción no las salva de identificarse con Dios.—A. M. TORNOS.

ROSEN, S. H.: *Spinoza's Argument for Political Freedom.* — GiordiMet 13 (1958) 487-499.

Resulta altamente paradójico que el Spinoza de la *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677), uno de los mayores deterministas que han existido, sea el primer filósofo que presenta una defensa sistemática de las libertades políticas. Ello parece ocurrir en el *Tractatus Theologico-Politicus* (1670).

En realidad, este último hay que interpretarlo a la luz de la distinción spinoziana, entre el vulgo y los filósofos. La libertad de pensamiento y palabra que él reclama es para hacer posible la transformación del estado mediante la obra de los verdaderos pensadores, es decir, de los filósofos spinozistas, en una sociedad perfecta. Desaparecida la imperfección del estado, la libertad imperfecta ha de desaparecer totalmente Y la perfecta libertad, que es la que queda, se da sólo en el reino de las *adaequatae ideae*, y éstas son las que muestran la conexión infalible de los hechos con sus causas y viceversa. Ni la religión ni el derecho deben añadirles nada. Libertad es entonces la facultad de afirmar la necesidad, que es lo que hacen los filósofos. Aunque el vulgo, como no sabe de ideas y se deja gobernar por la fuerza de las pasiones y no por el pensamiento spinozista, hay que dirigirle excitando la fuerza de pasiones equivalentes a las que mueven el desorden social, sólo que de signo contrario; por ejemplo, el temor que pueden manejar fácilmente los gobernantes mediante la amenaza.—A. M. TORNOS.

STÜTTLER, J.: *Zum problem des Gotteserkenntnis im Spätwerke Schellings.* Zeitfk-Theol 82 (1960), 275-289.

Después de Chr. Ertel sostuvo H. Fuhrmans que la filosofía del viejo Schelling marca una quebradura del idealismo alemán y una vuelta a la filosofía cristiana. W. Schulz, al contrario, aprecia en esa misma filosofía la culminación del idealismo.

Cierto que Schelling, al par que combatía el idealismo de tipo hegeliano, proponíase fundar su filosofía en el cristianismo. Pero, y no obstante acentuar la dualidad Dios-mundo, llama a éste la faz externa de Dios, lo que no lo absuelve de panteísmo.

Ambos autores llevan, pues, su parte de razón, siendo defecto en ambos haber hiperbolizado un extremo. Sería impropio incorporar de plano a Schelling en el idealismo. Mas también calificarlo de cristiano. Fue la suya una filosofía cristiana de la libertad injerta en spinozismo.—L.

LADRIÈRE, J.: *Hegel, Husserl and Reason today.* TheModSchool 37, 3 (1960), 171-195.

La Filosofía, obra de la razón, no puede menos de hacerse problema su propia base: la razón. En nuestros días, sobre todo por el desarrollo de las ciencias, que parecen agotar el campo de la razón, no dejando para la Filosofía sino lo irracional. Pero como la razón científica no puede autofundarse, lo irracional parece últimamente absorberlo todo: la razón misma ha entrado en crisis. La filosofía de Hegel parece fue el último gran esfuerzo del racionalismo filosófico antes de la crisis. Pero es quizá posible un nuevo racionalismo más amplio, que salve la crisis: Husserl puede ser su iniciador. "El mal racionalismo, que es responsable de la crisis de la razón es la concepción filosófica que pretende hacer del conocimiento científico, en el sentido de la ciencia físico-matemática, el arquetipo eminente y el paradigma de todo co-

nocimiento racional" (179). Pero precisamente hoy se ha caído en la cuenta de que tal ciencia no nos da sino un mundo ideal, que sustituye al mundo de la experiencia común, al *Lebenswelt*, al que, sin embargo, presupone. La famosa *epochè* de Husserl viene a hacernos volver a ese mundo. [En nota se precisa que "de modo reflexivo, completamente diferente de la vida no reflexiva en ese mismo mundo", y que en esta ruptura con la actitud espontánea es en lo que más propiamente consiste la *epochè*.] Así, el nuevo racionalismo, basado sobre el *Lebenswelt*, es más modesto, presenta la razón sólo como una tarea sin fin. Husserl, concluye discretamente el autor, es sólo un iniciador; no estuvo tan acertado con la reducción al Yo trascendental [el resultado último de la *epochè*, sin embargo], cuanto en la vuelta al *Lebenswelt* como base de la razón. El artículo, si no convence del todo, hace reflexionar.—J. GÓMEZ CAFFARENA.

OGIERMANN, H.: *Hegelianische Dialektik heute*. Scholastik 35 (1960) 1-26.

La auténtica dialéctica hegeliana, ¿tiene hoy vigencia e influjo en el pensamiento filosófico? Para ello es preciso definir estrictamente los rasgos esenciales y mínimos de esa dialéctica. Son la negatividad, es decir, la negación inmanente a todo concepto, negación dinámica que lo transforma en su opuesto, tal como se verifica primordialmente entre el Ser y la Nada, y la naturaleza lógica de esta dialéctica, es decir, propia primariamente de los conceptos y del espíritu y sólo derivadamente de la realidad o del ser. Desde luego ni la dialéctica de Gonseth —diálogo entre pensadores y no entre conceptos y realidades—, ni la de A. Marc, ni la de J. Wahl, ni la de M. Bense, ni la de R. Kroner, ni la de G. Knauss, ni la de C. Nink, ni la B. J. F. Lonergan, que es más bien una heurística, ni ninguna dialéctica italiana actual son hegelianas. La dialéctica hegeliana genuina perdura sólo en el materialismo dialéctico en cuanto conservan la negatividad de los conceptos. Pero aun así se debe decir que la intención original de Hegel no perdura ni ahí, salvo un poco en la filosofía de T. W. Adorno. Entre los filósofos existencialistas sería cuestión únicamente de Sartre y de Heidegger, pero ni siquiera de éstos se puede decir que conserven los rasgos esenciales de la dialéctica hegeliana.—J. GERARDO.

SCIACCA, M. F.: *Il Concetto "Naturalistico" della Morte nella Trasposizione Dialettica dello Hegel*. GiordiMet 14 (1959), 313-327.

Para Hegel el espíritu es la historia, y viene a ser por el proceso dialéctico en el cual la positividad inerte se niega en el pensamiento y éste, conservando con energía su conciencia de negatividad para no volver atrás, se sumerge en la mediación del todo. La fuerza tremenda que rompe la masividad compacta de lo real negando la unidad estéril e insignificante del momento primero del proceso dialéctico es el entendimiento. Mantiene la muerte de la división ligando los despojos de la positividad con los vínculos espirituales que constituyen las relaciones sistemáticas y científicas de los conceptos. La belleza, que es unidad primitiva e inactiva, odia este trabajo del espíritu, pero sin él no surgiría la historia. Y ésta, que es el mismo espíritu, sólo conquista su verdad cuando encuentra en sí misma la dilaceración absoluta del proceso dialéctico, cuando sabe negar totalmente el ser que tiene como naturaleza, haciéndose idea pura, para integrarse luego como tal idea en el proceso absoluto que es la historia: sin aterrarse por mirar de cara a la muerte, que significa hacerse de naturaleza idea.

Todo esto, que parece lenguaje figurado, lo entiende Hegel al pie de la letra y en sentido propio. Que el hombre deba negarse haciéndose idea pura, para así entrar en el absoluto, significa que el hombre debe tender a morir por realizar su función histórica en el estado, cuyo devenir es la historia, y, por lo tanto, el espíritu. Inmortalidad es la vida en la historia de la idea realizada por el hombre. Si éste no se atreve a ser consecuente con la idea, no sirve plenamente al estado, no muere por él, se queda en la insignificante inoperancia de la naturaleza, que es imposible sobreviva por no salir de sí mediante la fuerza terrible de la ideación del espíritu.

Por eso morir por el estado es el ideal de la ética hegeliana, y el derecho político ideal es el que garantiza a los ciudadanos la posibilidad de morir y matar por la idea: porque el hombre solamente lo es porque sabe y puede morir, haciéndose padre de su existencia verdadera en la historia y ayudando con ello al devenir del

espíritu, que es ese Dios que "se hace" a través de la muerte entera y total de los particulares absorbidos libremente por la negación libre y consciente de sí mismos en aras del todo.

Estas consecuencias no son accidentales, sino a ellas ha de llegar toda filosofía que no quiera estructurarse en torno de un absoluto personal y trascendente. Hegel no ve todo su horror porque es idealista: pero la filosofía existencial le ha desenmascarado.—A. M. Tornos.

Solaguren, C.: O. F. M., *Introducción a la metodología filosófica de Balmes.* VV 18 (1960), 231-259.

La posición de Balmes ante la metodología incluye un doble aspecto: suposición de realidades sistemáticas previas al trabajo filosófico, pero acompañada de su justificación o confirmación por el uso del mismo método al que de algún modo anteceden. Realidad previa al método es para Balmes, aparte de la religiosa, la aptitud del hombre para la verdad. Por eso su metodología está en hallar el medio que una al hombre con la verdad. El hombre, microcosmos, objeto capital de la filosofía ha de ser sujeto de la misma con la armónica colaboración de sus facultades, aptas para la verdad aunque sean defectibles por limitadas. Verdad, por su parte, es, estáticamente, la realidad de las cosas, ya concreta e individual, ya ideal o de las relaciones objetivas entre los seres, basada en la razón universal o ser e inteligencia divinos; dinámicamente es la apta aplicación de cada potencia a su objeto, de lo que es caso primordial la verdad cognoscitiva. Elemento capital en el método es la Lógica. Balmes la concibe primordialmente como arte normativo del entendimiento humano, que actúe en armonía con las demás facultades (carácter humano total), para la adquisición de la verdad. En sus coincidencias típicas con la de Port-Royal supera a ésta manifiestamente. Es de orden lógico-sicológico; el lógico-formal y lógico-material entrarán como auxiliares, en el grado preciso. El contenido de las tres partes de su *Lógica*, con la primera de las cuales guarda estrecha relación gran parte del *Criterio*, se ajusta fielmente a su concepción básica de procurar la armonía total de la actividad del hombre, en orden a colocarle en consonancia con la totalidad de la realidad.—J. Muñoz.

Solaguren, C., O. F. M.: *Técnica balmesiana en la investigación filosófica,* VV 18 (1960), 453-494.

Marcha metodológica: excluído todo prejuicio sistemático, observación y consignación imparcial de los hechos, tal como se presentan a la mente ("ideología": descripción del contenido de los conocimientos), y sin pretender demostrar lo que se intuye; a esto seguirá la interpretación o sistematización de lo hallado. En la investigación filosófica es hecho primordial la existencia de la certeza con su cuádruple característica (anterioridad a la reflexión filosófica, necesidad psicológica y lógica, inmediatez de conocimiento, que da lugar a diversas normas metodológicas: carácter meramente especulativo de la investigación filosófica sobre la certeza e imposibilidad de la duda universal, tanto real como metodológica; de ahí el consiguiente principio metódico fundamental balmesiano de la concordia entre razón y buen sentido, nueva manifestación de su concepción básica del actuar armónico de las facultades humanas. Dos cuestiones surgen de lo dicho; cuáles son las fuentes de nuestra certeza, por parte de nuestra mente; cuáles los principios fundamentales de toda ciencia. Detenidamente estudia Balmes el asunto. Fuentes (o "criterios", como los llama) son tres los primordiales: conciencia, tanto intelectual como sensitiva, pero solamente directa; evidencia que define como conocimiento inmediato o mediato de relaciones necesarias y universales instinto intelectual, elaboración ulterior del sentido común, que alcanza a verdades no de conciencia ni de evidencia, con la significación indicada, pero sí necesarias para la vida cognoscitiva o moral del hombre, notando que este instinto no excluye el conocer intelectual, aunque tampoco el factor impulsivo. La armónica colaboración de los tres "criterios" o fuentes indicadas —que detallada y agudamente se expone y examina en la parte final del estudio— da la solución balmesiana del problema de la objetividad del conocimiento, solución, según el autor, no exenta de dogmatismo. Doctrina sobre medios de conocimiento y sus mutuas relaciones ha sido desarrollo del principio metodológico balmesiano sobre la armónica colaboración entre razón y buen sentido.—J. Muñoz.

SOLAGUREN, C., O. F. M.: *La ciencia en Balmes: principios, constitución y clasificación de la ciencia.* VV 18 (1960), 629-649.

¿Cuáles son los principios de la certeza científica, por parte de la ciencia misma? Esas bases fundamentales —no principios de los que manen las proposiciones científicas—, son de un triple orden, correspondiente a la triple fuente subjetiva: base de las verdades reales, captadas por la conciencia, es el yo-ser; de las ideales, sobre que versa la "evidencia", el principio de contradicción; de las de sentido común, alcanzadas por el instinto intelectual, el que B. llama principio de evidencia. La constitución de la ciencia requiere aún otro paso: la unión de lo real con lo ideal precisamente necesario y universal. Esto se logra por la captación del yo real y de las verdades ideales en la mente del que piensa, por obra del instinto intelectual. Sobre esta base común a toda ciencia, la diversidad y clasificación de las ciencias corresponderá a la diversidad de sus objetos. Los de las fundamentales son, según B., los datos básicos que la reflexión halla en nuestra mente, considerados ya en sí ya en sus relaciones con el mundo.—J. MUÑOZ.

METZ, A.: *Bergson, Einstein et les Relativistes.* ArchPh 22 (1959), 369-384.

Sucinta y documentada relación de la interesante controversia por escrito entre H. Bergson y E. Leroy por una parte, y ciertos relativistas partidarios de A. Einstein por la otra: Langevin, J. Becquerel, M. Arcelès y el autor del artículo.

Abre la discusión el artículo de Bergson "L'evolution de l'espace et du Temps" (1911), en la que se propone completar y concordar la relatividad del tiempo, interpretando a través de la "Durée" las tres "paradojas": tiempo múltiple más o menos acelerado, la simultaneidad de las sucesiones y la sucesión de las simultaneidades. Posiciones bebidas en las ecuaciones de Lorentz: más bien que por el mismo Einstein, por "algunos físicos que, usando físicamente de su método", conciben el tiempo como algo extenso y mensurable; y el tiempo es la "pura duración", simple e inmensurable ("Durée et simultanéité"... 1922). Abroquelado en la "intuición *de la durée*", que es el núcleo generador de su filosofía sostiene "la reciprocidad *completa*" de todos los movimientos en los diversos sistemas, y por medio de ésta, trata en vano de esclarecer las tres "paradojas" mencionadas y rebatir las impugnaciones de sus adversarios. Ya que, al fin, el mismo Leroy, causante muy probable del error de su maestro Bergson, en un artículo titulado "Les paradoxes de la relativité sur le temps" (1937), ante las insistentes réplicas de los dichos relativistas, confesó haber conocido su error y el modo de rectificarlo. "Error tanto más lamentable, pronunció Einstein, cuanto que la "durée", puede muy bien armonizarse con la concepción einsteniana del tiempo." La exposición genética de la Duración bergsoniana del universo, puesta en tres largos párrafos por el propio Bergson, prueba que éste "previó el puente para pasar del tiempo psicológico al tiempo real o físico. Entonces, ¿cómo los confundió?". La causa ha sido doble: cierto parentesco entre la nueva conciencia *relativista* y el relativismo filosófico. Exagerado o acentuado ese reparentesco por cierta terminología antropomórfica de algunos relativistas científicos: "Observadores", "sistemas de referencia"... Pero "en la teoría de Einstein, las dimensiones y el tiempo o tiempos *relativos* de ningún modo dependen del observador". ¿Que esto es hacer metafísica? Sea. Es la metafísica inconsciente, propia de todos los científicos progresivos y bienhechores de la humanidad.—D. DOMÍNGUEZ.

TREMBLAY, JACQUES: *La notion de philosophie chez Bergson.* LavPhilTheol XIV (1958), 30-76.

Ante la decepción que experimenta Bergson por el desconocimiento que la ciencia muestra acerca del problema fundamental del tiempo y la duración, intenta descubrir una nueva filosofía o método filosófico, que responda a las dificultades no resueltas por la ciencia, y así Bergson descubre que el alma humana posee por un lado *la inteligencia*, que es en parte "un anejo de la facultad de obrar"; su campo propio es la geometría; la ciencia, su producto propio; y por otro lado la facultad de *intuición*, cuyo papel es alcanzar las cosas en sí mismas, desde su interior. La intuición no busca el lado útil de los seres, sino que consiste en un esfuerzo de simpatía que nos pone en contacto directo con los seres, dándonos una visión total y precisa de la realidad.

Se hace a continuación un análisis de la inteligencia con palabras en parte del mismo Bergson, mostrando cómo la inteligencia con sus conceptos corta y fragmenta la esencia de la realidad, que es el fluir, y con esos mismos conceptos como útiles instrumentos construye la ciencia con un fin pragmatista y utilitario. Sin embargo, la inteligencia intenta sobrepasar ese utilitarismo y llegar a una ciencia desinteresada, a una sapientia, que modestamente llama *filosofía*. Pero los problemas inextricables que se le suscitan a esta filosofía tradicional son ya desde Aristóteles completamente insolubles, ya que la inteligencia hecha para la acción, falla cuando quiere conocer las cosas en sí mismas. Nos queda la vía de la intuición, cuya existencia nos la da la experiencia, y nos la confirma el instinto de los animales, la inspiración de los artistas y la experiencia de los místicos. Y esta facultad de simpatía nos hace conocer las cosas como son en sí mismas. La filosofía, pues, podrá definirse como una investigación de lo interior, o mejor, como un método cuyo fin es disponer al alma para simpatizar con la vida; apartar el alma de lo útil (inteligencia) y volverla hacia lo no útil (intuición); una *conversión* del alma, que, con un impulso (elan) interior, se lanza a descubrir las cosas en su interior y en su totalidad. Sin embargo, este conocimiento que nos ofrece la intuición será inefable en cierto modo, dinámico y por lo mismo siempre en acción. A esta filosofía dinámica Bergson no le señala por único fin satisfacer el alma, dándole una visión total de la realidad; debe informar todo el ser humano, fortificar su voluntad, haciéndolos más fuertes y más gozosos.—L. SALCEDO.

FOUREZ, G., et JACOB, J.: *Une dialectique de la conversión: L'Action de Maurice Blondel*. RevPhilLo, 57 (1959), 543-574.

Diversos autores —Cartier, Hayen— han tratado de explicar o corregir ciertas anomalías en la doctrina de Blondel. Otra, sin embargo, parece ser la solución preferible, fundada en dos aspectos del pensamiento, denominados por su autor *noético* y *pneumático*, donde estaría la clave para comprender su obra "L'Action". Es preciso, pues, interpretarla partiendo de la estructura noético-pneumática. Toda "L'Action" está construída según esta estructura y cada una de sus etapas manifiesta su presencia. En la imposibilidad de dar una prueba rigurosa de esta tesis, lo que exigiría un análisis detallado de toda la obra, el presente artículo se ciñe al explanar estas cuatro etapas: 1.ª "L'Action" constituye una verdadera dialéctica de la conversión, 2.ª esta interpretación exige el "fenomenismo" blondeliano, 3.ª y obliga a distinguir entre "dialéctica de la conversión" y "filosofía del creyente", 4.ª así, debido a la estructura noética y pneumática latente en toda la exposición, se esclarecen las relaciones entre "ciencia práctica" y "ciencia de la práctica". En un Apéndice se indica cómo la pareja noético-pneumático es la que impone, en la acción, el hallazgo de la intuición sensible, el progreso de la dialéctica a partir de este hallazgo y la conclusión de ésta en la opción final.—A. FABRAT.

RUBERT CANDAU, J. M.: *El campo básico de la filosofía y la intuición*. Un diálogo con Husserl. VV 18 (1960), 301-321.

Husserl propugna un auténtico filosofar, partiendo de evidencias primeras. Método: la abstención ("epoché") o reducción fenomenológica, con un análisis rigurosamente eidético, y, factor básico, la intuición. Esta es doble: de lo individual (empírica), de lo esencial (eidética). Captado el objeto, en virtud de la abstención se prescinde de cuanto no sea la dualidad fundamental: percepción inmanente frente a trascendencia, sujeto-objeto. Aquél se presenta indubitablemente como realidad absoluta: no como algo para otro; el objeto, no: perceptible sólo por sucesivos fragmentos, no es intuible en su totalidad, y además se presenta "como para la conciencia". Aplícase, pues, la reflexión a lo absoluto, lo inmanente, en su aspecto intencional (noemática) y en el del modo del hecho de conciencia (noética). El ápice de la actividad está en la descripción eidética. Esta captará el último sustrato de todo percibir, y aun idear y fantasear, y el de todo objeto y posibilidad, en despliegue de independencia, como acto libre de la fantasía. Así, por vía apriorístico-intuitiva, se llega al primer paso para una filosofía primera. Estas posiciones, reconocidas sus valiosas aportaciones, requieren revisión. La vivencia manifestativa es igualmente originaria respecto del objeto que del sujeto; no hay, pues, motivo para mirar a éste como absoluto y no a aquél: el

objeto se presenta como algo en sí. Además, como objetivo aparece captado por intuición, no lo aparece menos cuando su aprehensión remite a una intuición previa. Así la captación del todo, percibido por fragmentos, justamente puede reconocerse como objetiva. Más aún, esto es preciso suponerlo para la objetividad de la llamada intuición eidética, que no es propiamente intuición, pues supone trabajo abstractivo sobre el dato intuído previamente. Finalmente, el libre fantasear está sometido a ciertas exigencias de lo objetivo sobre que versa. Es preciso, pues, someter a examen las conclusiones fenomenológicas para hacer útiles las aportaciones del método.—J. Muñoz.

PACI, E.: *Doxa e individuazione nella fenomenologia di Husserl:* RivFil 51 (1960), 144-161.

El Ego, el Yo, el Mismo *(Selbst)* son grados del manantial inmanente del vivir, que se van descubriendo mediante la reflexión, que es fenomenológica, porque revela lo que en el actual (fungieren) vital estaba escondido: lo hace "fenómeno". Mas no se revela todo ese radical principio ya que es infinito: era es y será en su inmanencia y él "autoexteriorizándose" por el "éxtasis" en que sale intencionalmente de sí y se pone en comunicación con el mundo, en un "fluir-difluente", se hace trascendencia: así se temporaliza e individúa. La presencia infinita es, pues, inmanente a nuestra persona finita. Así la infinidad actuante contiene a cada uno de nosotros, partes de ella; y cada parte contiene al todo, parcialmente revelado y parcialmente no revelado. Puedo hablar de inmortalidad, como presencia preindividual; de muerte respecto a la presencia individual. Mas el paso de explicitarse las relaciones, con lo que se entra en la temporalidad e individuación, tiene un correlato también originario: el mundo, admitido no con certeza definitiva, sino, según la "doxa" platónica, como dato obvio y precientífico, presupuesto siempre para toda consideración científica y actividad práctica. (Ya se ve el panteísmo implicado en esta enigmática exégesis husserliana, y con aleación monista materialista pues la base fundamental del actuar consciente individualizado es la "hyle" originaria, viviente, principio de toda individuación y reflexión.)—J. Muñoz.

ROSSI, M. M.: *Die Entwicklung der Lehre von Husserl, Phänomenologie und Phänomenologismus.* GiordiMet 15 (1960), 492-500.

¿Se mantuvo siempre constante el significado de la fenomenología meintras vivió y trabajó Husserl? Para resolverlo nos ayuda fijarnos en el sentido del adjetivo "rigurosa" (*streng*), que aplicó él siempre a la "rigurosa ciencia" que habría de ser la filosofía reestructurada fenomenológicamente. Pues bien: la expresión "ciencia rigurosa" no tenía un sentido demasiado preciso en sus primeros escritos; suponía sólo la pureza metodológica de una filosofía que por ser "rigurosa ciencia" podría competir con las exactas. Más tarde *streng* vino a significar *gründlich*, o sea fundamental, palabra que usó Husserl pensando en una filosofía que supiera de sus propios fundamentos indiscutibles, es decir, que se fundara a sí misma. Por eso su fenomenología, que al principio era un método aplicable a muchísimos puntos de vista, vino a convertirse en un sistema cerrado, ese idealismo trascendental típico. El tránsito de lo uno a lo otro se empezó a operar cuando Husserl pasó de apoyarse en la evidencia de la lógica a apoyarse en una teoría de la conciencia o del hombre, paso que no se dio de una vez y quizá nunca del todo decididamente. Pero confirma el hecho de que existió ese paso el que al principio la fenomenología se practicaba como un método de acceso a la verdad, y en este sentido como algo previo, pero de por sí consistente y superior a toda temporalidad; en cambio, al final se justifica la metodología fenomenológica apoyándola con el total del sistema y con la situación histórica, de que él viene a estar internamente transido.

Punto crítico del cambio parece fue el acceso al problema del ser en la pregunta de qué significa que una cosa "es" objeto real y posible [fenomenológicamente] de una conciencia. Ahora bien, ¿es la respuesta trascendentalista la única que se puede dar a este problema? Porque en este caso el método fenomenológico lleva necesariamente al idealismo husserliano y no puede ser usado por quien luego no vaya a admitir sus conclusiones. Pero si lleva ahí, ¿no es gracias a cambiar el sentido de la intencionalidad de la conciencia? Porque ésta en realidad no se da si el noema es inmanente a la noesis. Cuanto al concepto de "fundamentalidad" y "rigor" filosófico ya hemos

visto que también se cambian. La presión del ambiente histórico tuvo su parte quizás en ello, como lo muestra el interés que Husserl tuvo primero en reaccionar contra el psicologismo tipo Hume, luego en presentar su filosofía como última [=definitiva] y siempre en justificarla ante otras ciencias, incluso el historicismo. Pero este interés historicista es contradictorio con el método fenomenológico. Si las esencias, al menos las de Husserl y Platón, son investigables, no lo son históricamente: porque no están sujetas a devenir ninguno.—A. M. TORNOS.

BORGUI L.: *Personalità, attività immaginativa ed esperienza religiosa in John Dewey*. RivFil 51 (1960) 262-278.

En la ideología de Dewey guardan estrecha relación estas tres realidades: personalidad, de la que es típico ser estructura estable e integral, mantenida en sus relaciones con el mundo; actividad imaginativa, que es la más fecunda fusión de las energías mentales; y experiencia religiosa, constituida por el obrar de la imaginación al lograr la más perfecta unificación del sujeto que se conforma con un alto ideal en armonía con la totalidad del universo, no con las exigencias circunstanciales, sino abierta a lo progresivo. Ya se ve que la plenitud de la personalidad y el fruto más maduro de la imaginación será la religiosidad, de la que es componente capital el orden ético subjetivo, siendo la armónica unidad del universo con la que se coordina, cosa más conceptual que real. En la sucesión de las obras de Dewey se advierte evolución: de la primacía concedida al ambiente sobre el individuo, mera parte de aquél, pasa a reconocer al individuo como distinto y capaz de influir, superar y modificar el ambiente; así, en su primera concepción, la personalidad es resultado del ambiente; en la posterior, al contrario. (Ya se ve que el pragmatismo y ateísmo, típicos del filósofo y pedagogo norteamericano, dejan su manifiesta huella en esa que él llama religión, toda vuelta a la interacción con el mundo, y que nada sabe de Dios.)—J. MUÑOZ.

GARCÍA ASTRADA, A.: *Esbozo de una Moral en Ortega y Gasset*. GiordiMet 13 (1958) 736-744.

Una actitud filosófica honda lleva a preguntarse sobre los problemas morales: así sucedió también a Ortega. Este parte de su análisis del hombre, que, en realidad, se siente serlo en la sociedad, pero cuando se aísla y sólo así se mira a sí mismo, se siente ser un algo más elemental y profundo: vida; algo que es más radical que todo y que hay que ser ante todo. Pero la vida es viviendo, es decir, sobreviviendo más allá del instante, haciéndose, proyectándose, produciéndose al producir cosas; algunas de éstas serán meramente para seguir viviendo, como las secreciones del páncreas, otras se independizan de la vida y se le imponen a ella misma, como la bondad y la belleza, y el conjunto de estas producciones de la vida es lo que llamamos vida espiritual, que no ha de desarraigarse de la vida si no quiere falsificarse y negarse.

Vivir un instante es, por lo tanto, sobrevivir más allá de él, hacerse, y lo primero hay que hacer lo que ha de hacerse, pues esto no está determinado. El hombre carece de identidad constitutiva, es necesariamente libre. Renunciar a ello es desnaturalizarse, matarse, no vivir. Es necesario ponerse imperativos, y por eso la masificación a que tiende la rebelión de las masas es desmoralización y suicidio del hombre. La moral es necesariamente individual y no tiene imperativos generales: en esto se distinguiría Ortega de Sartre, a pesar de parecérsele hasta aquí en tantas cosas.

Para darse estos imperativos el hombre ha de retirarse a sí mismo y pensarse—este es el momento de la "theoria"—, y luego pasar a la praxis de la actuación, que es en la que verdaderamente se conoce. Porque esto sólo lo consigue por el gusto o disgusto que una situación por el creada le produce, verdadero registrador de la hondura del yo.

De ello resulta que la felicidad no es lo que se ha de procurar, sino un mero consentáneo de la autenticidad, que es lo que verdaderamente hay que perseguir: pero no como una causa final, sino como una consecuencia interna de la estructura de la vida. En esto quiere Ortega parecerse a Kant, negando una moral apoyada en las causas finales: pero en lo profundo coincide con la moral aristotélica, que pone como

norma general la misma naturaleza humana. Arriba a un realismo ético. Se opone con todo a Aristóteles cuando dice que el hombre sólo en la praxis se conoce a sí mismo.—A. M. TORNOS.

BANCHETTI, S.: *L'Estetismo Estetistico nel Pensiero di M. Heidegger*. GiordiMet 14 (1959) 155-188.

El rigor lógico del nihilismo de Sein und Zeit parece que tiene su contrapunto en el Heidegger esteta, que parece descubre en la poesía una sombra de absoluto frente a la relatividad funcional del todo afirmada en su metafísica y un desahogo de humanismo frente a la implacable metodología analítica que la caracteriza. Porque no llega él a lo estético de un modo lógico y sistemático, sino como de un salto, aunque ello no quiere decir que en su íntimo modo de ser y en la dinámica cultura alemana que vivía no le impulsaran muchas fuerzas secretas hacia ese punto.

De los escritos Heideggerianos es útil nos fijemos ante todo en Heimkunft y Andenken, dos artículos publicados ambos en el libro "Erläuterungen" (Frankfurt, 1951). En el primero nos dice Heidegger que el momento poético por excelencia está en ese misterioso volver hacia la realidad de quien ha estado lejos de ella, perdido en las fórmulas, y ahora redescubre la patria y el hogar natal y las señala transido de esa su verdad, pero sin llegar a ella. Por eso completa "Andenken" que el arte del poeta no es decir las cosas (sagen), sino indicarlas inconfundiblemente, "nombrarlas" (nennen) viniendo de la banalidad hacia el propio misterio que tienen, lo cual siempre nos empapa de una emoción especial.

El más interesante de estos escritos estéticos es "Hölderlin und das Wesen der Dichtung". Su temática se puede agrupar en cinco tesis:

1) La poesía es juego y lo más inocente que hay, porque no tiene sentido de utilidad ni de instrumentalidad, sino de puro nombrar. Ya aparece aquí que esto es demasiado separarla de la realidad.

2) El poeta crea con el lenguaje, lo cual es el más peligroso de los bienes: porque el ser del hombres es hacerse, y si con el lenguaje el poeta señala caminos falsos del ser, el hombre que vive de la poesía errará su propio ser, su propia vida. Parece contradictorio con lo anterior.

3) Sólo donde hay palabra permanece algo—porque si no, el conocimiento es continuo fluir. Y sólo donde algo permanece hay verdadera mutación—que es cambio de un algo que queda. Ello quiere decir que la palabra crea el tiempo, y que gracias a ella pudimos pensar los dioses.

4) De aquí que la poesía sea la que funda la vida, la eternizadora.

5) Luego el hombre habita poéticamente sobre la tierra: en presencia de los dioses y de la esencia de las cosas.

Otro escrito importante para conocer la estética de Heidegger es "Der Ursprung des Kunstwerkes", publicado en *Holzwege*, Frankfurt, 1950. Pero lo aquí escrito no salva al pensamiento de Heidegger de internas dificultades y contradicciones al menos aparentes. Le es difícil llegar a una verdadera estética por su antiintelectualismo y sus desarrollos pecan de esteticistas.—A. M. TORNOS.

PADELLARO, R.: *A proposito di un Incontro tra Heidegger e la Filosofia Tomista*. GiordiMet 15 (1960) 16-41.

El papel fundamental de la conciencia según Heidegger no es reprender al sujeto por la falta de algo, puesto que el ser de éste no es tener ni poseer, sino anticiparse a sí mismo como "cuidado-de" (Sorge): a esto nos llama la conciencia, que es un impulso a la anticipación de la posibilidad suprema, la muerte, provocado por la angustia. Hollenbach opone a esta la concepción tomista del De Veritate, Q. 16 s., en su libro "Sein und Gewissen", Baden-Baden, 1954; según ella la posibilidad suprema del hombre es realizarse en plenitud ante su Creador y con la aceptación de éste, y a ello nos llama la conciencia provocando una angustia paralela a la Heideggeriana, pero que no se reduce al impacto de la presencia de la nada, sino al miedo de no complacer a Dios. La criatura, cuya esencia es tender a ser querida de Dios, no soporta sin hacerse violencia el displacerle. Y es que su sindéresis está radicada como una especie de hábito en aquella pasión primordial de la voluntad, en fuerza de la cual ella tiende necesariamente a ser querida por Dios. De ella brota el miedo que

es el remordimiento, antes que el juicio mismo práctico-práctico de la conciencia quede formulado.

Todo esto es muy interesante, pero no tomista, sino agustiniano. Tomás hace radicar a la sindéresis en el entendimiento y no en la voluntad. Su conciencia en el "De Veritate" es mucho más antropocéntrica que la de Hollenbach, puesto que tiene la posibilidad de trabajar sin actual referencia a Dios. En esto se parecería la tomística a la ética scheleriana, que supone un conocimiento de valores sin explicitación de su referencia al fin último.

Ello no quita el valor intrínseco de las reflexiones de Hollenbach, que tiene una maravillosa capacidad para repensar la filosofía heideggeriana desde los puntos de vista de la tradicional y cristiana.—A. M. TORNOS.

ÉCOLE, J.: *Les Pièces Maîtresses de l'Univers de l'Être et l'Échec de la Théorie Générale de l'Être dans l'Ontologie Sartrienne.* GiordiMet 15 (1960) 152-163.

Sartre simplifica demasiado el universo del ser cuando lo divide en en-sí y para-sí, sin atender, por ejemplo, a las categorías de la vida. Y luego su análisis del en-sí como plenitud densa y compacta, cerrada sobre sí misma, que no puede relacionarse ni consigo misma ni con el exterior, a la que nada puede suceder si no viniendo de fuera; a la que nada puede añadirse —todo este análisis, además de demasiado simplista no conduce a la conclusión que de él se saca: que la contingencia evidente del en-sí es inexplicable y, por lo tanto, absurda.

Pero se ve que este carácter de afirmación pura del en-sí, con todos sus rasgos determinantes, está pensado adrede para oponerle como pura negación el para-sí, con los suyos —lo cual también es demasiado simplificar las cosas, porque por mucho que se afine en el análisis fenomenológico, a pocos les es dado ver en la conciencia una negación absolutamente pura del en-sí.

La razón de esos puntos de vista sistemáticos, que prejuzgan la dirección del análisis no es que Sartre quiera probar la no-existencia de Dios, aunque lo parece por la tremenda amplitud que da a estudiar la imposibilidad de que el para-sí sea a la vez en-sí, que es, según él, la única manera de existencia de un ser que se funda a sí mismo, es decir, de Dios. En realidad, lo que él quiere es sacar hasta las últimas consecuencias de una actitud coherentemente atea, y por ello la no-existencia de Dios se presupone. Curioso, que el hacerlo le lleva a pensar el "para-sí" en términos de "ser" y nunca de "haber"; ello convierte el para-sí en un pequeño Dios negativo, que funda todas las determinaciones y valores del mundo de las cosas, como norma absoluta de las cosas y de sí mismo; es decir, de todo, fuera del en-sí.

Porque, en último término, es, según Sartre, imposible saber si el para-sí y el en-sí son dos regiones del ser que pertenecen a un conjunto más vasto. Y como esto es algo sustancial en una verdadera metafísica, es imposible la metafísica. La negación de Dios, que ha orientado el sentido de la investigación sartriana, termina por descabezarla: porque sin ella habrían cabido múltiples caminos para relacionar al en-sí y al para-sí a través de un algo absoluto que nos dé la explicación de ambos.—A. M. TORNOS.

BRELET, G.: *La Philosophie de Maurice Nédoncelle.* GiordiMet 15 (1960) 269-282.

Su tema central y más original es la íntima unión entre amor y persona. Esta es el objeto verdadero y privilegiado del amor, y no sus cualidades o apariencia, que más bien dan lugar a la pasión del enamoramiento, enfermedad verdadera debida a la pobreza del psiquismo exclusivista e injusto, arrastrado por una voluntad imperialista de imponerse al amado, y, por ello, colindando con el odio, en el que se convierte toda pasión no escuchada. El amor, en cambio, es riqueza que libera y no tiraniza, y carece de la ambivalencia de la pasión. Es voluntad de alcanzar y favorecer a la persona misma del tú, no a sus cosas o cualidades. Es quererla en su singularidad y ayudarla a realizar su vocación única. Traspasa las apariencias involuntariamente falsas de todo exterior, las modificaciones intencionadas conforme a las que estructuro mi comportamiento y me doy a otros, que constituyen mi "máscara" exterior; mi "máscara" interior, o imagen que me formo de mí mismo al pensarme. El amor opera la transparencia del tú al amante y a sí mismo, tanto que no hay verdadera percepción de un tú sin amor, y amor correspondido. Porque nadie llega a lo

personal, que está más allá de las cualidades de la persona si ésta no se le entrega y si él no busca en ella por benevolencia ese algo más que las cualidades que ella verdaderamente es. Y notemos, según lo arriba dicho, que la transparencia del mismo yo no se da sino en el amor a un tú. El individualismo y el atomismo espiritual serían totalmente imposibles. Pero también la rotura del esquema "yo-tú", o sea, la existencia de la verdadera relación amorosa más allá de la bina. Ella ha de realizarse en el mundo extraño que es la naturaleza impersonal, la cultura, la sociedad y el luciferismo posible de cada yo que consiente en el individualismo. Esta es la vocación del hombre que impone muchas exigencias y presupone un esfuerzo y una fe.

Esta fe habría de apoyarse desde luego en algo de tipo axiológico que guiara a las personas por todas las posibilidades de la vida, hasta sufrimiento y fracaso. Sólo la belleza absoluta realiza esta absorción de todo; pero no en cuanto pasiva, insensible, inerte, sino en cuanto activa, consciente, dinámica, es decir, en cuanto personalmente realizada en Dios. Y a Dios como persona llegamos, porque sin Él sería imposible la conciencia de mi yo-persona, que aparece y se desarrolla independientemente de los recursos de la naturaleza y de la intervención de otras personas, como muestra la experiencia [?].

Este absoluto personal permite resolver la antinomia más dura, el problema del mal, con una metafísica de la caridad. Sus posibilidades de armonizar todo se nos dan en cifra en la percepción de la obra de arte, sobre todo de la música. Él puede romper los esquemas del tiempo y sanar el pasado desde el futuro, cambiando plenamente su significado, ya que no su ser.—A. M. Tornos.

Brelet, G.: *La Pensée de Jean Pucelle*. GiordiMet 15 (1960) 601-617.

El problema de los valores se está haciendo central en filosofía y Pucelle se lo plantea radicalmente. A la vieja pregunta: deseo las cosas porque son buenas o son buenas porque las deseo, contesta: este planteamiento es falso. Frente al sujeto nunca hay en lo axiológico un objeto, sino otro sujeto, otra persona. El objeto es siempre solamente mediador de relaciones intersubjetivas. Y por eso los valores nunca se nos imponen, sino que se nos proponen: son esencialmente libres, sin que caigamos en el subjetivismo. Si les quitamos el carácter de mediación, como al cuerpo y al dinero, se convierten en murallas de la unidad espiritual de las personas, en disvalores. Así el vestido, la casa, los objetos de uso, las instituciones sociales (como el derecho y la propiedad), que sirven para comunicar y proteger la profundidad misma de las personas. Con ello se revalorizan las formas del "tener" que frente al "ser" habían quedado depreciadas. El objeto se espiritualiza por servir al espíritu (instrumentalidad), por expresarle en ese diálogo que es su convivencia (intencionalidad), por expresarle con la gratuidad desinteresada de hacerle presente (expresividad, por ej., del arte). Y se posee para gozar, para parecer o poder, pero también para crear o dar. Estas dos últimas formas significan una elevación de la categoría de la posesión al plano del diálogo. Por lo demás afirma Pucelle la unidad de los valores derivada de la fuente personal de que se derivan. Y ésta es primariamente en nuestro mundo la relación Dios-hombre —pues todo valor implica una relación intersubjetiva, como arriba dijimos.

Cuanto al mundo cotidiano en que vivimos, hemos de entenderlo distinguiendo en él la categoría de los valores y la de los fines. Los fines son objetos y no enriquecen nuestra vida y nuestra civilización si no es por lo que tienen de mediación de lo intersubjetivo, en lo que está su valor. Por lo demás, no debemos exagerar la separación de objetos (= fines) y valores. Porque el hombre que se distancia demasiado de los objetos y del mundo natural se "desarraiga" y no cumple su "misión" (que es intraterrena), del mismo modo que el que se identifica a esos objetos se "aliena" — olvidando lo interpersonal— y viene, en términos de Pucelle, a fallar su "salvación".—A. M. Tornos.

Virieux-Reymond, A.: *L'Oeuvre Philosophique du Professeur André Mercier*. GiordiMet 15 (1960) 618-622.

Éste, profesor de física teórica y filosofía de las ciencias en la Universidad de Berna, ha publicado últimamente dos obras que se complementan: "Thought and Being" (Basel, 1959) y "De l'Amour et de l'Être. Essai sur la Connaissance" (Lou-

vain-Paris, 1960). La primera dice que todo conocimiento es obra de una tensión amorosa que tiende a crear cierta adecuación entre la conciencia y su objeto: y hay dos clases de conocimiento: uno cuyo objeto es el Ser y otro cuyo objeto son los seres. Al primero lo llama Mercier "místico", y al segundo, "no místico". Éste es siempre formal, reductible a leyes (las cuales ha de tender a formular), discursivo, existencial, pragmático, idealista (por su dosis de interpretación) y óntico (por su inevitable residuo de inadecuación). El conocimiento místico se da sólo en breves instantes privilegiados y lleva lo trascendente e inconcebible de la Unidad total. Ambos tipos deben ayudarse recíprocamente. Por lo demás, matemáticas y lógica deberían excluirse del grupo de las ciencias positivas, según pretende esta obra, pues son más bien que saber de cosas, instrumento para saber.

La segunda obra quieer salvar la fosa que desde Kant separa a la ontología de la epistemología y a la razón del ser. Conocer sería "un acto que acerca a una perfección sin dejar duda y que crea entre quien juzga y lo juzgado un vínculo tan fuerte que el juicio que lo fundó se hace inútil. Conocer es en fin una liberación de la temporalidad que tiende a la eternidad y a la esencia". El libro aplica en el penúltimo capítulo estas teorías al estudio de la física teórica como ciencia independiente y termina con unas reflexiones sobre el ser y la dignidad del hombre, que está en que es capaz de captar al infinito, a pesar de su pequeñez e imperfección. Sin esto la vida no tendría razón de ser.—A. M. TORNOS.

PASSERI PIGNONI, V.: *La filosofia dell'absurdo di Albert Camus*. Sapienza 13 (1960) 195-224.

Para Camus, lo mismo que para Sartre, la vida humana no tiene sentido, es un absurdo. Pero, en vez de entregarse animalmente a ella, la afronta y le busca una solución en la dignidad y solidaridad humana. En tal postura se revuelve contra los que llama mitos o sentidos que han dado a la vida todos los sistemas, desde el cristianismo hasta el comunismo, e intenta suplirlos con sucedáneos puramente humanos. Pero bien se ve que éstos no sacian. El Sísifo que se empeña animoso en lo imposible, el hombre que se expone a la peste sin más ideal que el de sufrir con otros, el justo que pone su ética en matar, no llenan el ansia humana, que sigue abierta a una solución superior. Por eso Camus, que protesta contra quien le llama ateo, y que es en sus efectos antiteísta por anular las soluciones religiosas, de hecho se sitúa entre la incredulidad y la fe, mostrando al que sepa ver, que sólo en Dios encuentra la vida solución aquietante. Sólo en un Dios que se hace hombre con el hombre halla sentido la vida del hombre.—L.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los autores:

BENITO DURÁN, ANGEL: *La libertad de enseñanza en la España del siglo XIX*. III Congreso Nacional de la F. E. R. E. 68 págs. Madrid, 1960. 17 × 23,5 cm.

BRUFAU, JAIME: *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. XVIII y 250 págs. Salamanca, 1960. 17 × 24 cm.

MAZZARELLA, PASCUALE: *Tra finito e infinito*.—Saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano. 159 páginas. Padova, 1961. 17 × 25 cm., 700 liras.

LÓPEZ ILLANA, FRANCISCO: *Naturaleza del derecho canónico y relación con la de la Iglesia de Cristo*. 91 págs. Salamanca, 1961. 17 × 24 cm.

PÉREZ ALCOCER, ANTONIO: *Esquema de lógica formal*. 61 págs. Ed. Jus. Méjico, 1960. 23 × 17 centímetros.

De los editores:

* Verlag Anton Hain K. M. Meisenheim am Glan. Alemania.

DENINGER, JOHANNES, G.: *"Wahres Sein" in der Philosophie des Aristoteles*. M.z.Ph.F., Bd. XXV. 214 págs., 23 × 15,5 cm., 19,60 DM.

* Beauchesne et ses fils. Rue des Rennes, 177. Paris VI.

KRÜGER, GERHARD: *Critique et morale chez Kant*. Traduit par M. Regnier. 275 págs. París, 1961. 14 × 24 cm., 15 NF.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Mateo Inurria, 15. Madrid (16).

BOVER, JOSÉ MARÍA, S. I.: *Teología de San Pablo*. 3.ª edición. XVI y 850 págs. Madrid, 1961. 20 × 12 cm., 120 ptas.

GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, y LLORCA BERNARDINO, S. I.: *Historia de la Iglesia católica*. III. Edad Nueva. 1303-1648. *La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*. XII y 1.131 págs. Madrid, 1960. 20 × 12 cm., 130 ptas.

GARRIDO BOÑANO, MANUEL, y PASCUAL DÍEZ, AUGUSTO, O. S. B.: *Curso de liturgia romana*.—Prólogo de Dom Justo Pérez de Urbel. XVI y 750 págs. Madrid, 1961. 20 × 12 cm., 100 pesetas.

KÖNIG, FRANZ, y colaboradores: *Cristo y las religiones de la tierra*.—Manual de historia de la religión. Traducción de la 2.ª edición alemana por Ramón Valdés del Toro. Vol. I, XVI y 626 págs. Vol II: *Religiones de los pueblos y de la cultura de la antigüedad*. 729 págs. Madrid, 1960-61. 12 × 20 cm., 110 y 120 ptas.

PROFESORES DE SALAMANCA. ARNALDICH, LUIS, O. F. M.: *Biblia comentada*. II. Libros históricos del Antiguo Testamento. XII y 1.093 págs. Madrid, 1961. 12 × 20 cm., 130 ptas.

RIAZA, JOSÉ MARÍA: *Ciencia moderna y Filosofía*. 2.ª edición aumentada. XX y 677 págs. Madrid, 1961, 20 × 12 cm., 125 ptas.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P.: *Teología moral para seglares*. I. Moral fundamental y especial. 2.ª edición. XVI y 823 págs. Madrid, 1961. 12 × 20 cm., 105 ptas.

VITORIA, FRANCISCO DE: *Obras de... Relecciones teológicas*.—Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducción con el estudio de su doctrina teológico-jurídica por el P. Teófilo Urdanoz, O. P. 1.404 págs. Madrid, 1960. 20 × 12 centímetros, 140 ptas.

* Ediçoes "Broteria". R. Maestro Antonio Taborda, 14. Lisboa, 3.

PEREIRA GOMES, JOAO: *Os Professores de Filosofia da Universidade de Evora*. 1559-1759. 624 páginas. Cámara Municipal, Evora, 1960. 17 × 24 cm.

* Comisión Internacional de Juristas. 6 rue du Mont-de-Sion. Génève. Suiza.

COMITÉ, DE ENCUESTA: *El Tibet y la República popular china*. XIV y 357 págs. Ginebra, 1960. 24 × 15,5 cm.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Medinaceli, 4. Madrid.

O'CALLAGHAN, JOSÉ, S. I.: *Las tres categorías estéticas de la cultura clásica*. 288 págs. Madrid, 1960. 22 × 14,4 cm., 110 ptas.

* Declée et Cie, E. S. A. Tournai. Bélgica.

FLICHE, A., MARTIN, V.: *Histoire de l'Eglise*. 18. *Aprés le concile de Trento. La Restauration catholique*. 1563-1648. 492 págs. París, 1960. 25,5 × 17 cm.

MARC, ANDRÉ: *Raison et conversion Chrétienne*. 312 págs. Mus. Les., s.phil. 48. Bruges, 1961. 14,5 × 22,5 cm., 225 FB.

ROUSTANG, FRANCOIS, S. I.: *Jésuites de la Nouvelle France*.—Textes choisis, et présentés par... 350 págs. Brujas, 1960. 13 × 21 cm., 135 FB.

* Dottor Carlo Marzorati-Editore, Via privata Borromei, 1 B/7. Italia.

GIANNINI, GIORGIO: *I presupposti della trascendenza*. 402 págs. Milano, 1959. 21 × 14,5 centímetros, 2.500 liras.

* Ernst Reinhard Verlag. Sommergasse, 46. Basel. Suiza.

LANDMANN, MICHAEL: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöft der Kultur*.—Geschichts-und Sozialanthropologie. 238 págs. München-Basel, 1961. 23,5 × 15,5 cm., 15 DM.

* Ed. Fax. Zurbano, 80. Apartado 8.001. Madrid.

CUTTAT, JACQUES-ALBERT: *El encuentro de las Religiones*. Con un estudio sobre la espiritualidad del oriente cristiano. Trad. del francés por Constantino Ruiz Garrido. 208 págs. Madrid, 1960. 20 × 13 cm., 35 ptas.

GROUPE LYONNAIS D'ÉTUDES MÉDICALES: *Adultez*. Trad. del francés por P. M., S. I., y A. A. de L. 256 págs. Madrid, 1960. 20 × 14 cm., 60 ptas.

SNOECK, ANDREAS, S. I.: *Escrúpulo, pecado, confesión*. Trad. del alemán por Constantino Ruiz Garrido. 232 págs. Madrid, 1960. 20 × 14 cm., 53 ptas.

* Ed. Gallimard. 5 rue Sebastien-Bottin. París (Francia).

SARTRE, JEAN-PAUL: *Critique de la raison dialectique*.—Tomo I: *Théorie des ensembles pratiques*. 757 págs. París, 1960. 14 × 22,5 cm., 25 NF.

* Ed. Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Madrid.

CASAS, MANUEL GONZALO: *Introducción a la filosofía*. 414 págs., Madrid, 1960. 14 × 19 cm.

* Instituto de E. Filosóficos. Universidade de Coimbra. Facultade de Letras. Portugal.

STEGMÜLLER, FRIEDRICH: *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no século XVI*. 472 págs. Coimbra, 1959. 22 × 15,5 cm.

* Instituto Superiore di Pedagogia. Via Marsala, 42. Roma (Italia).

MIANO, VINZENZO: *Problematicismo e educazione*. 203 págs. Roma, 1960. 18 × 13,5 cm., 1.000 liras.

* Juan Flors, Editor. Vía Layetana, 53. Barcelona.

PECCORINI LETONA, FRANCISCO, S. I.: *Gabriel Marcel: La "razón del ser" en la "Participación"*. 358 págs. Barcelona, 1959. 14 × 21 cm.

* P. Lethielleux. 10 rue Cassette. París 6e. Francia.

CAHIERS D'ETUDES BIOLOGIQUES: *Les origines de l'homme. Biologie et culture*. 204 págs. París. 1960. 16 × 24 cm.

* Lib. Editorial Augustinus. Cea Bermúdez, 59. Madrid.

ANTONELLI, MARÍA T.: *Cultura, Vida y Cristianismo*. 266 págs., 19,5 × 12,5 cm., 100 ptas.

* Lib. phil. Joseph Vrin. 6 Place de la Sorbone. Paris-Ve.

BERNARD, CH-A., S. I.: *Théologie de l'espérance selon Saint Thomas d'Aquin*. 174 págs. París, 1961. 25 × 16,5.

* Javier Morata. Mejía Lequerica, 12. Madrid.

FRITZ, ALFRED: *Cohetes y satélites artificiales*. (La conquista del espacio interplanetario.) Prólogo de Emilio Novoa. 245 págs. Madrid, 1960. 24,5 × 17 cm.

SCHNEPP, P., y SCHNEPP, A.: *Por el matrimonio hacia Dios*. 275 págs. Prólogo del R. P. Francisco Armentia. Versión española del doctor Alfonso Alvarez Villar. Madrid, 1961. 21,5 × 13,5 centímetros.

* Ministerio de Información y Turismo. Madrid.

ARIAS SALGADO, GABRIEL: *Doctrina y Política de la Información*. Vol. II. XX y 272 págs. Madrid, 1960. 15 × 21 cm., 70 ptas.

* Ed. Nauwelaerst. Place Cardinal Mercier, 2. Louvain (Bélgica).

Actes du Ier. Congrès International de Philosophie médieval: L'Homme et son destin, d'après les penseurs du moyen âge. 845 págs. Louvain, 1960. 18 × 25 cm., 560 FB.

FABRO, CORNELIO, C. P. S.: *Participation et causalité, selon S. Thomas d'Aquin*. 670 páginas. Louvain, 1961. 23,5 × 16,5 cm., 390 FB.

MULLER, MAX: *Experience et Histoire*. 92 págs. París, 1959. 13 × 20 cm., 80 FB.

STEIN, EDITH: *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*. XXXIX y 227 págs. Louvain, 1959. 15,5 × 24,5 cm., 150 FB.

* Philosophical Librairy. Inc.15 East 40th Street, New York, 16. N. Y.

RUNES DAGOBERT, D.: *Letters to my Teacher*. 105 págs. Nueva York. 1961. 11 × 18,5 centímetros, 2,75 dólares.

SPINOZA, BARUCH: *Principes of Cartesian Philosophy*.—Translated from the latin by Harry E. Wedeck. With a Preface by Dagobert D. Runes. 192 págs. Nueva York, 1961. 11 × 18,5 centímetros, 4,75 dólares.

* Verlag Regensberg. Schumburgstrasse, 6. Münster (Alemania).

Jahrbuch des Institutrs für chrisliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität-Münster. Zw.Bd. 235 págs. Münster, 1961. 23 × 15 cm.

* Ediciones "Religión y Cultura". Columela, 12. Madrid.

MANKELIUNAS, MATEO V.: *Psicología de la Religiosidad*. 528 págs. Madrid, 1961. 21 × 13,5 cm.

* Rev. Portuguesa de Filosofía. Facultade de Filosofia. Braga (Portugal).

PIRES, CELESTINO, S. I.: *Inteligência e pecado em S. Tomás d'Aquino*. 360 págs. Braga, 1961. 20 × 15 cm., 40 escudos.

* G. C. Sansoni-Editore. Viale Mazzini, 46. Firenze (Italia).

SPIRITO, UGO: *Inizio di una nuova epoca*. 343 págs. Florencia, 1961. 21 × 14 cm., 2.500 liras.

* Ed. Seix y Barral. Provenza, 219. Barcelona.

BUTOR, MICHEL: *Sobre Literatura. Estudios y conferencias*. 1948-59. Traducción de Juan Petit. 399 págs. Barcelona, 1960. 11 × 17,5 cm.

FERRES, ANTONIO, y LÓPEZ SALINAS, ARMANDO: *Caminando por las Hurdes*. 193 págs. Barcelona, 1960. 11 × 17,5 cm.

GIGON, FERNAND: *Horror en cadena. Apocalipsis del átomo.* 238 págs. Barcelona, 1960. 21 × 15 centímetros.

MARSÉ, JUAN: *Encerrados con un juguete sólo.* 264 págs. Barcelona, 1960. 11 × 17,5 cm.

SCHLOEZER, BORIS DE, y SCRIABINE, MARINA: *Problemas de la música moderna.* Traducción de María Oriol Martorell. 231 págs. Barcelona, 1960. 11 × 17,5 cm.

TERENZIO, YOLANDA: *413 días voluntaria a trabajos forzados.* Trad. de Federico Vidal. 225 páginas. Barcelona, 1961. 21 × 15 cm.

* Soc. Editrice "Vita e Pensiero". Piazza S. Ambrogio. Milano (Italia).

BAUSOLA, ADRIANO: *L'Etica di John Dewey.* 224. págs. Milano, 1960. 17 × 25 cm., 2.000 liras.

* Univ. Nacional del Litoral. Fac. de Fil. y Letras. Rosario (Argentina).

CAPPELLETTI, ANGEL J.: *Epístolas pseudo-heraclíteas.*—Introducción, traducción y notas de... 64 págs. Rosario (Argentina). 1960. 22 × 24 cm.

* Univ. Pontificia Gregoriana. Piazza della Pilotta, 4. Roma (Italia).

GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO, S. I.: *Historia Philosophiae. I. Philosophia antiqua.* Altera Pars. Cyclus Hellenisticus (s. III-a. Ch.). 210 págs. Roma, 1960. 22 × 14,5 cm., 1.200 liras.

* Walter de Gruyter. Genhinesrstrasse, 13. Berlin W. 35 (Alemania).

FRIEDLANDER, PAUL: *Platon.* Bd. III. *Die platonischen Schriften zweite und dritte Periode.*—Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. 533 págs. Berlín, 1960. 23,7 × 15,5 cm.

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—**Libros para recensión, revistas de canje, etc. L. Salcedo, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1961:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid (3).

Depósito legal: M. 919-1958.